Friedrich Heinrich Jacobi's

Werke.

Dritter Band.

Leipzig, bey Gerhard Fleischer d. Jüng.
1816.

Inhalt

des dritten Bandes.

Verbesserungen.

Der Leser wird gebeten, die hier besonders angemerkten, den Sinn der Rede verkehrenden, Druckfehler vor dem Lesen zu verbessern, nämlich:

S. XI. Z. 12. v. o. nach den Worten: das Ursprünglich-Allbewegende, muß ein Comma nothwendig gesetzt werden.

— XIII. — 6. v. u. statt denn s. den.

— XXII — 10. v. u. statt müßte s. mußte.

S. 364. Z. 2. v. u. statt derselben setze: desselben.

— 389 — 5. v. o. — Nichts - Nichts — Nicht - Nichts.

— 393 — 1. v. u. — sich sey — selbst sey.

— 483 — 10. v. u. — empfehlen — empfohlen seyn.

— 496 — 12. v. o. — von den Theilen — vor den Theilen.

— 503. — 10. v. o. — Deinem Freunde — seinem Freunde.

Andere minder erhebliche Versehen finden sich unten angemerkt, mit Ausnahme der Fehler gegen die Rechtschreibung, welche allzu oft wiederkehren. So sind z. B. die Worte bloß, bloßer u. a. überall

mit s oder ſ anstatt ß gedruckt worden; überall bewuſſt anstatt bewußt, Idealiſmus anstatt Idealismus, und alles ähnliche deßgleichen; bider anstatt bieder, zerstöhren anstatt zerstören, bar anstatt baar u. dgl. Der Leser wolle verzeihen, wie Autor und Verleger, gewiß nicht minder ungerne, wohl haben verzeihen müssen.

Minder erhebliche Druckfehler:

In der Vorrede: S. XI. Z. 8. von unten st. schlecht hin f. schlechthin
XII. — 6. — — — denn — den
XXV. — 8. v. o. das Comma auszustreichen.

S. 42. Z. 7. v. o. statt kategorischen f. kategorischem.
— 46. — 9. v. u. nach Künstlers das Comma auszustreichen.
— 84. — 5. v. o. statt beschäftigte f. beschäftige.
— 110. — 10. v. u. (Note) statt synthesirt f. synthesirt.
— 120. (Note) — d. r. V. — Kr. d. r. V.
— 127. Z. 3. v. o. — stell' — stelle.
— 196. — 9. v. u. — verklernender f. verkleinernder.
— 231. — 13. v. o. — Los — Loos.
— — — 8. v. u. — Unerschrockenen! f. Unerschrockenen,
— 248. (Note) — moeurs de IX. des gens de lettres f. moeurs, Ch. XI. sur les gens de lettres.
— 260. Z. 7. v. u. (Note) — den f. dem.
— 312. — 8. v. u. (Note) — G tigkeit — Gültigkeit.
— 364. — 2. v. o. — würde — würden.
— 471. — 2. v. o. — Georg — Gottfried.
— 472. — 5. v. u. — labe — labte.
— 473. — 7. v. u. — Haman — Hamann.
— 504. — 7. v. o. — unter dessen — unterdessen.
— 506. — 10. v. u. — das ist — Das ist.
— 509. — 5. v. o. — wieder kommen f. wiederkommen.

S. 514. Z. 8. v. o. statt ihre f. Ihre.

— 560. — 8. v. o. — cantatibus — cantantibus.

— 561. — 9. v. o. — Klocke — Glocke.

— 562. — 6. — — — — —

Vorrede.

Die vier verschiedenen Schriften, welche dieser Band vereinigt, sind gewissermaaßen auch zugleich entstanden; sind nur aus einander getretene Theile eines Ganzen, das sich in jedem dieser Theile, auf eine andere Weise wiederholt. Die Geschichte ihrer Entstehung, Sonderung und verschiedenen eigenthümlichen Gestaltung, erzählt die Vorrede zu der ersten Ausgabe der Schrift von den Göttlichen Dingen, auf welche ich, so wie auf den Vorbericht zu der Abhandlung über das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen, den Leser verweise. Wohlwollende Leser können aus der einen

dieser Schriften für die andre wechselsweise sich bessere Verständigung finden; übelwollende gewähren sich vielleicht die Lust, sie mit einander hadern zu lassen und einen unendlichen Zank anzurichten. Wie einer ist so thut er, sprach ein biderer teutscher Fürst bey einem Anlaß, den Lavater irgendwo erzählt, und dort auch den Fürsten nennt.

Wie ich bin so thue ich und habe ich gethan. Ein Schriftsteller, der sich einmal mit der ganzen Klarheit die in ihm war, ausgedrückt hat, soll sich dabey beruhigen. Versuchst du vor dem Trübsinne dich mehr ins Licht zu stellen, so wirst du dich ihm nur immer mehr verdunkeln; noch schlimmer aber wirst du mit dem Schalksinne fahren. „Mit Leuten die wissentlich gegen die Wahr„heit streiten (warnte mich im Jahr 1786 „Hamann), verliert man immer durch Wor„te, und je mehr man glaubt dergleichen „nöthig zu haben, desto mehr giebt man ih-

„rer Geschicklichkeit, selbige zu verdrehen,
„Handhaben.“

Warum ich mir es zum Gesetz gemacht, in der Schrift von den Göttlichen Dingen auch nicht eine Sylbe zu veränderen, ist in dem neuen Vorbericht zu derselben gesagt. Erhebliche Veränderungen sind auch mit den vorangehenden drey anderen Schriften nicht vorgenommen worden. Einige hinzugekommene Anmerkungen unterscheiden sich von den Anmerkungen der ersten Ausgaben durch ein besonderes Zeichen (†). Ich empfehle unter diesen der Aufmerksamkeit der Leser vorzüglich die Anmerkung S. 236 — 239.

Aehnliche Anmerkungen waren der Schrift von den Göttlichen Dingen, und zwar so bestimmt zugedacht, daß S. 30 des gegenwärtigen 3ten Bandes auf die erste dieser Anmerkungen wirklich schon hingewiesen ist. Sie wurde nicht geschrieben, weil ich bey nochma-

liger Prüfung der Stelle der sie angehören sollte, fand, das hier Gesagte über das Vermögen und Unvermögen menschlicher Wissenschaft bedürfe keiner Unterstützung, es sey in seinem Zusammenhange jedem Aufrichtigen und Verständigen unmißverstehbar. Also kein Wort mehr darüber.

Und eben darum auch kein Wort hinzu an der Stelle, wo gesagt ist: „Es sey das „Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott „sey.“ Wer aus dem unmittelbar vorhergehenden, welchem ein ausdrückliches demnach folgt, nicht verstehen kann, wie es mit diesen Worten, und was allein mit ihnen gemeynt sey; wer keine genügende Weisung dazu in dem einige Seiten vorher aus Kant und Fries Angeführten findet; *) für den würde man vergebens die Rede mehren;

*) S. 140 — 146, der ersten Ausgabe. In dem vorliegenden Bande S. 372—378.

man vermehrte unfehlbar dadurch nur die Zwietracht.

Noch entschiedener galt dies von einer dritten Aussage, daß nämlich die Natur Gott verberge, das Uebernatürliche im Menschen allein ihn offenbare. Was ich zum Beweise der Wahrheit dieser Aussage, was ich zu ihrer Erläuterung und Bekräftigung gleich anfangs ihr beygefügt hatte, *) war und blieb mir das Beste, was ich in dieser Absicht wußte: wozu also — nur mehr Worte?

Ein Umstand veränderte dennoch hier die Sache.

In derselben Beurtheilung der Schrift von den Göttlichen Dingen, welche, in der Anmerkung zu S. 236 des gegenwärtigen 3ten Bandes eine mit Recht vielgelobte, geistreiche und im edelsten Ton abgefaßte

*) S. 189 der ersten Ausgabe. In dem vorliegenden Bande S. 425.

Beurtheilung genannt wird, findet sich am Ende *) eine harte Rüge der eben angeführten Stelle; und wohl verdiente sie eine solche Rüge, wäre ihre Meynung wirklich die, welche ihr der Beurtheiler zuschreibt, nämlich „Gott und Natur so ganz von einan„der getrennt darzustellen, daß sie auch „nicht die mindeste Gemeinschaft „**mit** einander oder Beziehung **auf** „einander haben könnten und ha„ben sollten.“

Ich bin überzeugt, daß der geistreiche Beurtheiler auch hier unparteyisch urtheilte, und nicht anders auslegte, als er wirklich verstand. Warum aber bemerkte er denn nicht wenigstens daneben, daß derselbe Verfasser, der hier, wie der Beurtheiler sich ausdrückt, „auf eine so schwer zu begreifende „Weise außer und neben Gott eine Natur

*) S. 94, 95.

„aufstelle, welche den Schöpfer so gar nicht
„verkündigen (!) ja auch nicht die leiseste
„Spur (!) von Gott enthalten, so durch und
„durch ungöttlich *) seyn und doch Gottes

---

*) Bey den Worten: durch und durch ungöttlich, führt der Beurtheiler, um seine Beschuldigung zu rechtfertigen, folgende Stelle aus der Schrift von den Göttlichen Dingen in einer Anmerkung wörtlich an: „Willen„los wirket sie (die Natur) und rathschlaget nicht, weder „mit dem Guten noch mit dem Schönen; auch „schaffet sie nicht, sondern verwandelt absichtlos und bewußt„los aus ihrem finsteren Abgrunde ewig nur sich „selbst.“

Ich bitte den Leser diese aus der Mitte einer mit Sorgfalt gefügten Rede herausgenommene Stelle in ihrem Zusammenhange (S. 189 der ersten Ausgabe; in dem vorliegenden Bande S. 425.) anzusehen, und dann zu richten zwischen dem Beurtheiler und dem Beurtheilten. Aber ich darf Verzicht thun so gar auch auf diesen Vortheil, und nur gerade zu den Ankläger fragen, ob denn Er das Gegentheil von dem, was die gerügte Stelle aussagt, behaupten wolle, nämlich:

1) Daß die Natur, als solche, nicht willenlos, nach Gesetzen, denen sie unmöglich nicht gehorchen kann, bloß wirke und vollbringe, sondern daß sie, rath-

„Werk seyn solle" — daß derselbe Verfasser an vielen Stellen der Schrift von den Gött=

schlagend mit dem Guten und Schönen, mit Absicht und Vorsatz handle.

2) Daß der philosophische Forscher, der Natur als solcher aus allen Kräften nachforschend, zuletzt nicht anlange bey einem finsteren Abgrunde der Wesen, sondern bey einem allweisen und allgütigen Schöpfer, dem lebendigen Gott.

Es ist unmöglich daß Friedrich Schlegel so behaupte. Uebrigens macht es bey der Frage, ob die Natur Gott offenbare oder vielmehr verberge, keinen Unterschied, man betrachte jene als ein beseeltes oder unbeseeltes Wesen; denn auch durch und durch belebt und beseelt könnte ja die Natur doch nur seyn wie ein Thier. Es gefällt aber Manchem, nachdem er zuvörderst zwischen einer belebten oder beseelten, und einer unbelebten oder unbeseelten Natur unterschieden hat, nun zu behaupten, der Zusammenhang und Umtrieb in dieser allein dürfe ein mechanischer genannt werden, keinesweges aber der Zusammenhang und Umtrieb in jener. Warum keinesweges? Ein lebendiges Wesen kann so gut ein bloßes Getriebe ohne Vermögen sich selbst zu verändern, ohne alle wahrhafte Selbstbestimmung seyn, als ein unbelebtes. Spinoza erläuterte das Gefühl freyer Wirksamkeit in den lebendigen, sich fühlenden Wesen durch das Beyspiel eines Steines, welcher dächte und wüßte, daß er sich be=

lichen Dingen und der ihr bey ihrer ersten Erscheinung als Einleitung vorgesetzten Abhandlung über eine Weissagung Lichtenbergs,

---

strebt so viel er kann seine Bewegung fortzusetzen; Leibnitz durch das Beyspiel einer Magnetnadel, welche mit Lust sich gegen Norden bewegte, und in der Meynung stände, sie drehte sich unabhängig von einer andern Ursache, weil sie der unmerklichen Bewegung der magnetischen Materie nicht inne würde. Beyden waren die Seelen geistige Getriebe, die Leiber körperliche; weiset dieses die Stunde, so läßt jenes sie schlagen. Es gilt zuletzt allein eine feste Antwort mit Ja und Nein auf die Frage: Ob das Ursprünglich-Allbewegende, das Ursprünglich-Allerzeugende, mit Vorstellung eines Zweckes wirke, oder nur Zweckmäßig nach ihm inwohnenden nothwendigen Gesetzen ohne Vorstellung eines Zweckes. Ist das Letzte, so heißt das Allbewegende, das Princip aller Entstehung, schlecht hin Natur, und das Erste und Letzte dieser Natur ist ein finsterer Abgrund willenloser Thätigkeit. Ist das Erste, so ist ein Allbeweger ein „Urheber der Dinge durch Verstand und Freyheit", ein außerweltlicher, und heißet allein Gott. Der Leser wolle vergleichen, was hierüber S. 342, 343 des vorliegenden Bandes aus Kant angeführt worden.

eine von dieser auffallend verschiedene Rede führe, und dadurch mit sich selbst in Widerspruch gerathe? Es war nothwendig dieser Mißhelligkeit des Verfassers mit sich selbst zu gedenken, und darzuthun, daß sie eine unversöhnbare Mißhelligkeit sey; daß die so hart gerügte spätere Aussage sich nach den nicht gerügten früheren Aussagen durchaus nicht deuten lasse: denn wenn dieses irgend möglich war, so foderte die Billigkeit, daß es geschah.

Man liest aber gleich zu Anfang der Schrift über eine Weissagung Lichtenbergs (S. 5 der Ausgabe 1811. Des vorliegenden 3ten Bds. d. W. S. 202) folgende Worte:

„Das ist der Geist des Menschen, daß er Gott erkennt; daß er ihn wahrnimmt; denn Verborgenen ahndet in der Natur, in seiner Brust ihn vernimmt, ihn anbetet in seinem Herzen."

Ferner: (Dort S. 7—8. Hier S. 204, 205.)

„Wie auf dem Angesichte des Menschen die ver-

borgene unsichtbare Seele, sichtbar sich ausdrückt; hervorbringt; unbegreiflich sich mittheilt, und durch diese geheimnißvolle Mittheilung Rede und Verständniß der Rede zuerst gebiert: so drücket auf dem Angesichte der Natur Gott unmittelbar sich aus; theilet sich, durch in Andacht verwandelte Empfindung, dem Menschen unbegreiflich mit; lehret den nun auch am Uebersinnlichen, am Unerschaffenen erwachten Geist — stammeln Wonnelaute des Schönen, Wonnelaute des Guten; aussprechen endlich jenes Wort des Lebens, Seinen Namen."

„Wer Gott nicht sieht, für den hat die Natur kein Angesicht; dem ist sie ein Vernunftloses, Herz- und Willenloses Unding; eine gestaltende düstere Ungestalt; ein Wesenloses, das, aus Wesenlosem, Gleichnisse ohne Urbild ins Unendliche — nur nach Gleichnissen bildet; eine gräßliche, von Ewigkeit zu Ewigkeit nur Schein und Schattenleben brütende Mutter Nacht."

Nahm mein Beurtheiler auch an dieser Stelle schon ein Aergerniß? — Wenn nicht; warum denn an jener späteren, welche doch offenbar das hier Gesagte nur in die Kürze zieht?

Ich bitte den Leser, was noch einige Sei-

ten hinab der ausgezogenen Stelle folgt, nachzusehen.

Aber nicht in der Schrift über eine Weissagung Lichtenbergs, sondern in der von den Göttlichen Dingen findet sich meine beste Rechtfertigung, diejenige, auf welche ich am zuversichtlichsten baue; ich meyne die Stelle, welche von dem undurchdringlichen Geheimniß der Freyheit sagt:

„Daß es durch die ganze Natur herrsche, die überall, wie in des Menschen Brust, einen Gott zugleich ankündige und verberge — Ihn dergestalt verberge, daß man, nach dem Ausdruck eines begeisterten Schriftstellers, ein Thier werden, und den in der Sichtbarkeit dem Nichts gleich gewordenen Gott, aus Gewissen läugnen möchte; die ihn aber auch wieder, Alles in Allem erfüllend, so durchdringend ankündige, daß man sich vor seiner innigsten Zuthätigkeit nicht zu retten wisse.“

Die eigenen Worte des hier zum Zeugen aufgerufenen Schriftstellers lauten wie folgt:

„Die Einheit des Urhebers spiegelt sich bis in dem Dialect seiner Werke; in allen Ein Ton von un-

ermeßlicher Höhe und Tiefe! Ein Beweis der herrlichsten Majestät und leersten Entäußerung! Ein Wunder von solcher unendlichen Ruhe, die Gott dem Nichts gleich macht, daß man sein Daseyn aus Gewissen läugnen oder ein Vieh seyn muß; aber zugleich von solcher unendlichen Kraft, u. s. w."

Hamanns Schriften enthalten mehr ähnliche Stellen; ich will aber lieber noch zwey andre Mitschuldige mir an die Seite rufen, Herder und den Boten zu Wandsbeck.

Der erste sagt im zweiten Theil der Ideen S. 323:

„Und nun da das Rad des Werdens bis zur letzten herrschenden Triebfeder vollendet war, ruhete Elohim und schuf nicht weiter: ja er ist auf dem Schauplatze der Schöpfung so verborgen, als ob alles sich selbst hervorgebracht hätte und in nothwendigen Generationen ewig also gewesen wäre."

Noch eindringender redet der zweite Mitschuldige, Matthias Claudius, in dem Schreiben über die Unsterblichkeit:

„Ich wäre erlegen, wäre verzweifelt bey der Uebergewalt des Erdschattens in unserem Herzen, wenn es keine tugendhafte Menschen gegeben hätte.

Aber diese großen Menschen haben mich gelehrt, daß die menschliche Seele unsterblich sey, und unüberwindlich, wenn sie es seyn will und nur den Muth hat, sich ihrer edeln Haut zu wehren."

Zu diesen drey Männern, welche, wofern die Rüge Grund hat, mit mir dieselbe theilen müßten, stelle ich noch einen dritten. Es ist der Verfasser des Werks über die Sprache und Weisheit der Indier.

Das zweite, von der Philosophie handelnde, Buch dieses Werks beginnt damit, daß sich der Verfasser auf das bestimmteste wider die Meynung erklärt (die er, mit Recht, eine fast allgemeine nennt): „Es habe der Mensch von einem Zustande ganz thierischer Dumpfheit angefangen, und durch Noth von einer Anstrengung zur andern weiter getrieben, unter mancherley äußern Veranlassungen und Anregungen, sich erst ganz allmählig zu einiger Vernunft, und damit zu den Begriffen Gott, Geist und Unsterblichkeit empor gearbeitet." Wenn man auch gar keine

Rücksicht darauf nehmen wolle, sagt er, wie sehr diese Ansicht aller gesunden Philosophie widerstreite, so müsse man doch gestehen, daß sie durch die älteste Geschichte durchaus nicht bestätigt, sondern vielmehr von derselben als eine willkührlich erdichtete Meynung erfunden werde, da auch ohne die Mosaische Urkunde die meisten und ältesten andern asiatischen Denkmale und geschichtlichen Thatsachen einstimmig darauf hin zeigen, daß der Mensch seine irdische Laufbahn nicht ohne Gott angefangen habe.

Der Verfasser kommt S. 104 auf diesen Gegenstand zurück, wo es heißt:

„Den tiefverborgenen Grund aufzuhüllen, warum die klare und gewisse Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele mit der Erkenntniß des wahren Gottes (in dem ältesten System des Aberglaubens, dem System der Emanation) unmittelbar verbunden war, ist hier der Ort nicht. Ich will nur die Frage aufwerfen, ob das gewöhnliche Verfahren derjenigen wohl das rechte seyn könne, welche den Begriff der Gottheit und den Beweis ihres Daseyns

aus Vernunftschlüssen, Wahrscheinlichkeiten der äußeren Natur und inneren Bedürfnissen oder Hindeutungen zusammensetzen; da wir doch Gott schon erkannt haben müssen, um seine Spuren in der Natur und im Bewußtseyn wieder zu finden, und da auf diese Weise der erhabene Begriff seiner Einfachheit und damit seiner ganzen Würde beraubt wird?"

So glaubt der Verfasser daß man schon in der bloß geschichtlichen Ansicht hinlänglichen Anlaß habe zu vermuthen und vorauszusetzen, was vielleicht andre und höhere Gründe uns als gewiß anzunehmen bewegen müssen:

„Daß derselbe (Gott), der den Menschen so herrlich begabt und gebildet hatte, dem Neugeschaffenen einen Blick in die unendliche Tiefe seines Wesens vergönnt und ihn dadurch aus der Kette der sterblichen Wesen für immer empor gerückt, und mit der unsichtbaren Welt in Verbindung gesetzt habe, ihm das hohe aber gefährliche Geschenk ewigen Glücks oder Unglücks verleihend."

Unmittelbar hieran schließt sich (S. 105, 106) folgende mir besonders wichtige Rede:

„Nicht als Unterricht des Vaters in Bild und

ausdrücklichem Wort denke man sich diese ursprüngliche Offenbarung, wiewohl auch dies kein ganz leeres und unwürdiges Gleichniß wäre; sondern als ein Aufgehen des inneren Gefühls. Wo das Gefühl des Wahren einmal da ist, da finden sich die Worte und Zeichen leicht ohne weitere Mithülfe, um so edler und bedeutender, je tiefer und größer das Gefühl ist. Wie aber konnte denn göttlich mitgetheilte Wahrheit mißverstanden werden. — (So wie in dem indischen System der Emanation, dem ersten, nach unseres Verfassers Meynung, das an die Stelle der Wahrheit, der ursprünglich offenbarten im inneren Gefühl, trat.)? — Nicht anders, (lautet die Antwort) — ohne alle Offenbarung würde der Mensch wohl noch in der Reihe der Thiere stehen, vielleicht als das erste, vielleicht auch als das innerlich wildeste und unseligste; — ohne freyen Gebrauch und eigenes Verständniß der göttlichen Wahrheit wäre er zum blinden Werkzeug erniedrigt worden."

Ich verweile bey der mit den Worten „Nicht anders" beginnenden Rede, deren zwey Sätze ich nur noch etwas fester stellen oder verstärken muß, um sie als meine eigenste Ueberzeugung nachsprechen zu können. Nämlich also:

Satz I. Ohne alle Offenbarung (jene ursprüngliche im Gefühl) würde der Mensch noch in der Reihe der Thiere stehen, zwar als das vermögendste und erste, aber auch als das innerlich wildeste und unseligste.

Satz II. Ohne freyen Gebrauch und eigenes Verständniß der göttlichen Wahrheit wäre der Mensch zum blinden Werkzeug erniedrigt worden; und als blindes Werkzeug, zu welchem denkbaren Zweck? und erniedrigt, von woher? — Hier verschwinden alle Gedanken.

Ich bin also mit dem Verfasser des Werks über die Sprache und Weisheit der Indier, in folgenden Punkten vollkommen eins:

1) Die ursprüngliche Offenbarung Gottes an den Menschen ist keine Offenbarung in Bild und Wort, sondern ein Aufgehen im inneren Gefühl.

2) Die also göttlich mitgetheilte Wahrheit kann mißverstanden, sie kann verdunkelt

und mißdeutet werden; der Mensch wird irren und sündigen, weil er,

3) als endliches Wesen, als Creatur, obgleich nach Gottes Bilde geschaffen, dennoch Gott nicht gleich seyn konnte; ein bloßes Automat aber nicht seyn sollte.

Einverstanden über diese drey Punkte, rede ich aus dem Munde eines andern hochverehrten Mannes *) weiter wie folgt.

„Niemand ist gut als der Einige Gott! Anstatt also zu fragen: wo kommt das Unvollkommene, Richtige und Böse her? sollten wir die Frage vielmehr umkehren, und uns wundern, daß endliche Geschöpfe fähig sind, nach Wahrheit zu fragen, das Gute sich selbst zu gebieten und auf Glückseligkeit Anspruch zu machen. — Alle Erscheinungen der Natur sind Träume, Gesichte, Räthsel, die ihre Bedeutung, ihren geheimen Sinn haben. Das Buch der Natur und der Geschichte sind nichts als Schiffern, verborgene Zeichen, die einen Schlüssel fodern, welchen auch diejenigen, die eine Offenbarung glauben, zu derselben Auslegung bedürfen, und

---

*) S. 8. Isten Band der Werke S. 131 — 133.

welcher selbst die Absicht, die einzige Absicht einer Offenbarung, und der Beweis ihrer Eingebung seyn könnte.“

Der Verfasser des Werks über die Sprache und Weisheit der Indier dürfte erklären, daß auch er einverstanden sey mit dieser Rede. Er könnte wohl nicht anders, da er so entschieden und ausdrücklich lehrt: der Mensch, wenn er nicht zu einem blinden Werkzeug erniedrigt werden sollte, müßte, obgleich ursprünglich in seinem Innersten begabt mit göttlicher Weisheit und Kraft, dennoch irren und sündigen können. Diesem Verfasser ist also das Daseyn des Uebels in der Welt; die Mischung von Licht und Finsterniß; von gutem und bösem Willen in der menschlichen Seele, nicht durchaus unerklärlich.

Nicht also der Verfasser der Betrachtungen über die Schrift von den Göttlichen Dingen, der es wohl denkbar findet, daß der rein aus Gottes Hand hervorgegangene,

nach dessen Bilde geschaffene Mensch, „der von Gott allein wußte und auch nichts „anders denken konnte als Gott und die „göttlichen Dinge“ dennoch von selbst abweichen konnte von Gott und dem Guten, in dessen Besitz er war, mit seinem Herzen; ganz undenkbar aber, daß er von selbst abweichen konnte von Gott und der wahren Erkenntniß mit seinem Verstande durch Irrthum, Unwissenheit und Zweifel. Rein aus sich heraus konnte also der nach Gottes Bilde geschaffene Mensch sein Herz verderben, und mit seiner Liebe, deren ursprünglicher Gegenstand Gott war, „frey“ sich hinab in eine andre (welche?) Region senken; hingegen rein aus sich heraus seinen Verstand verderben, ihn von Gott abwärts in das Irre und Leere schweifen lassen, konnte er nicht.

Wie unser Verfasser annehmen kann, daß mittels dieser Theorie von dem Ursprunge des

Irrthums, der Ungewißheit und des Zweifels, der Philosophie aus der Noth geholfen, und die wahre Erkenntniß aus dem Brunnen in welchen sie verschüttet worden, wieder hervor gezogen und auf den ihr gebührenden Thron gesetzt werde, ist mir vollkommen unbegreiflich. Ich sehe hier nichts anders als die alte Erklärung des Daseyns des Bösen durch einen reinen absoluten Sündenfall. Daß aber diese Erklärung in Wahrheit nichts erkläre, sondern nur die Schwierigkeit zurückschiebe und vergrößere: dies von neuem noch einmal zu beweisen, kann ich durchaus nicht die Mühe lohnend achten.

So viel räume ich dem Verfasser gleichwohl ein, daß die menschliche Vernunft, da Welt und Mensch vor ihr so offenbar und tief im Argen liegen, nothwendig urtheilen müsse: Welt und Menschheit können unmöglich so wie sie jetzt beschaffen sind und, nach dem Zeugniß aller Geschichten, von je her

beschaffen waren, ursprünglich aus dem Willen eines allweisen, allgütigen und zugleich allmächtigen Urhebers hervorgegangen seyn. Sind also Welt und Menschheit wirklich das Werk eines solchen Urhebers, so muß irgend ein unerforschliches Ereigniß Zerstörung in seine Schöpfung gebracht haben. Und dann ferner: Wenn nicht der Schöpfer, von dem in seine Schöpfung eingedrungenen Verderben mit ergriffen wurde, welches anzunehmen allzu ungereimt wäre; so mußte Gott jenem Verderben Gränzen setzen und eine Wiederbringung aller Dinge zu ihrer ursprünglichen Vollkommenheit verordnen. Angenommen nun, daß wir auf diesem Wege der Rückkehr gegenwärtig uns befinden, so dringt in die uns umgebende, sonst unerhellbare Finsterniß überall Licht; wir begreifen, warum uns ohne eine solche Deutung die Menschheit im Ganzen als eine aus den widerwärtigsten Elementen zusammengesetzte,

eckelhafte Mißgeburt, die Natur als ein ewig nur in sich kreisendes, mit sich selbst ringendes, Unding erscheinen muß.

Indem ich aber dieses einräume, muß ich hinzufügen, daß die Annahme eines hintennach in die Schöpfung eingetretenen Verderbens nur ein Mittel der Verzweiflung ist, welches zu ergreifen die Vernunft höchstens zuläßt, keineswegs aber anräth, noch vielweniger gebietet; denn das hintennach eintreten des Verderbens in die Schöpfung ist zum wenigsten eben so unbegreiflich, als das Daseyn des Uebels ohne ein solches Ereigniß. Wenn also dieses Daseyn des Uebels und seine Beschaffenheit Zweifel im Verstande erregt, die keine Philosophie bisher ganz zu heben im Stande war, so wird auch jene Annahme sie zu heben, und uns eine erste vollkommen genügende, mithin allein ächte Philosophie zu verschaffen nicht vermögen.

Ein noch tieferes Eingehen in diesen Ge-

genstand würde zu weit führen und hier nicht an seiner Stelle seyn. Ich stimme aber mit dem Verfasser der Betrachtungen über die Schrift von den Göttlichen Dingen in philosophischer Absicht so sehr überein, finde in allen wesentlichen Punkten ihn mit mir so durchaus einverstanden, daß ich schwer entdecken kann, bey welchem Punkte wir wirklich auseinander gehen und geschiedene Leute werden. Mit folgender Stelle der Betrachtungen wird sich die Wahrheit meiner Aussage in das hellleste Licht setzen lassen. Dort, S. 86. heißt es:

„Es kann zugegeben werden, daß der Begriff der ersten Ursache der Vernunft so zu sagen angeboren oder ursprünglich eingepflanzt und von ihr unzertrennlich sey. Dieser Begriff einer ersten Ursache aber ist noch von ganz unentschiedener Art und leidet eine doppelte durchaus verschiedene Deutung. Und an der Wahl zwischen diesen beyden verschiedenen Deutungen ist gerade alles gelegen.“

Ganz und durchaus meine eigenste Lehre! — Hierauf:

„Die Vernunft sich selbst allein folgend, auf dem Wege des reinen Denkens, verwickelt sich bey der Betrachtung und Behandlung dieses Begriffes unvermeidlich in die eigenen Schlingen, geräth in die Irrgänge einer ihr selbst ohne höhere Hülfe unauflöslichen Nothwendigkeit, verliert sich in den leeren Ungrund, und jener erhabene Begriff der ersten Ursache sinkt herab zu dem eines nothwendigen Wesens ohne Persönlichkeit, welches man den todten Abgott der Vernunft nennen könnte."

Wieder und vollkommen meine eigenste Lehre von Anfang an, nur mit dem Unterschiede, daß hier das bloße Vermögen der Abstraction und Reflexion auch Vernunft genannt wird, welches früher gleichfalls auch von mir geschah, weil der damals allgemein herrschende Sprachgebrauch mich also nöthigte. Man wolle nachsehen was hierüber in der den zweiten Band meiner Werke eröffnenden Einleitung gesagt ist; ferner die Anm. zu S. 221 desselben Bandes; und die Anm. zu S. 256 des vorliegenden 3ten Bandes. — Nun die Hauptstelle in den Betrachtungen:

„Auf der andern Seite aber verklärt sich der Begriff der ersten Ursache, durch die Stimme des Gewissens, durch einen Glauben und eine Liebe welche höher sind als alle Vernunft, zu der Wahrnehmung des lebendigen Gottes.“

Besser wüßte ich die Summa meiner Philosophie, zugleich ihre Genesis nicht darzulegen, als sie hier von Friedrich Schlegel, als seine eigene dargelegt ist. In vollkommenster Uebereinstimmung mit mir setzt er hinzu:

„Diese doppelte Auslegung des Begriffs der ersten Ursache ist der Scheideweg, welcher jeder Philosophie vorgelegt wird, die große und entscheidende Wahl zu treffen.“

Dann aber fährt er fort:

„Dem Verfasser (Jacobi) können wir dabey — (NB.) nur den einzigen Vorwurf machen, daß er zu keinem rechten Entschluß kommen kann, und daß er, nachdem er doch den einen Weg, der auch uns für den rechten gilt, gewählt zu haben schien, er gleichwohl nach dem andern stets noch hinüberblickend, dadurch auf dem seinigen nur irre geworden, und in ein ihm selbst unauflösliches Zaudern und Zweifeln gerathen ist.“

Ich verdiene diesen Vorwurf nicht, bin nie

auch nur um ein Haar breit von dem einen Wege abgewichen, der auch unserem Verfasser für den rechten gilt. Ich sage mit ihm, und es war meine früheste seitdem nie veränderte Rede:

„Wird in der Stimme des Gewissens nichts vernommen als wieder die Eine und selbe Vernunft (nach des Verfassers und auch meinem früheren, damals ungleichen Sprachgebrauch, das bloße Abstractions- und Reflexionsvermögen), ist es nur ein leerer Widerhall des eigenen Selbst, vernimmt man darinn nicht noch einen Andern und auf eine ganz andere Weise als die der Vernunft und des Vernünftelns; giebt es keinen Glauben und keine Liebe, welche höher sind als alle Vernunft, so wäre es besser sich aller dieser Formen und etwas Höheres bezeichnenden Worte zu enthalten u. s. w. (S. 87.)"

Ich weiß meine eigene Lehre nicht, kenne selbst nicht das Eigenthümliche, das Unterscheidende derselben, wenn sie nicht ausgeht von eben dieser Rede, und überall, ohne Wanken und Schwanken, ohne Zaudern und Zweifeln, in sie zurückkehrt. „Das Wesen

Gottes, sage ich mit Friedrich Schlegel (S. 91) kann nur in Offenbarungen sich mittheilen, nur im Glauben erfaßt und nur im Geiste der Liebe erkannt werden, so weit es erkennbar ist“; folgere mit ihm: „Weil jene Offenbarungen, aus welchen uns die Erkenntniß des Wesens der Gottheit strömt, das Erste und Höchste sind, so muß der — Verstand *) unterthan seyn der Offenbarung und ihr dienen“ — Was scheidet mich denn von dem Gefährten auf „dem einen Wege, der uns beyden für den rechten gilt;“ oder vielmehr, was scheidet ihn von mir?

Diese Frage scheint Friedrich Schlegel

*) Friedrich Schlegel gebraucht hier abermals das Wort Vernunft, versteht aber unter demselben, wie überall in seiner Schrift, nichts anders, als was wir den bloßen Verstand, das bloße Vermögen der Begriffe, und des wieder Bewußtwerdens der Anschauungen in Begriffen, nennen.

früher schon sich selbst vorgelegt zu haben. In seiner Beurtheilung der im Jahre 1806 erschienenen drey Schriften von Fichte *) tadelt er am Schlusse diejenigen scharf, die, vornehmlich seit Baco, Versuche auf Versuche wagten, die Philosophie zu einer Wissenschaft im gewöhnlichen, aus der Mathematik und Physik geschöpften, Sinne dieses Wortes, zu „erniedrigen. Giebt es ein Wissen in der Philosophie, so kann es, sagt er, „kein Wissen seyn nach Art jener gemeinen mathematischen Wissenschaftlichkeit, die, unter verschiedenen Namen und Formen, doch die in „der neueren Philosophie einzig herrschende „ist; sondern es müßte ein Wissen seyn, welches mehr als das, welches eigentlich kein „Wissen, sondern etwas viel Höheres wäre" — dann folgt sogleich:

---

*) S. Heidelbergische Jahrbücher Erster Jahrgang (1808) erstes Heft S. 129 — 159.

„Wir zweifeln keinesweges, daß besonders die jetzige metaphysische Jugend den Recensenten, dieser Aeußerung zufolge, sogleich zu jener verurtheilten Classe derer stellen werde, welche mit Kant und Jacobi, oder auf andere Weise, Offenbarung und Glauben über das Wissen oder an die Stelle des höchsten Wissens setzen. So bedeutend indessen die Opposition dieser Männer gegen das bloße Wissen und Wissen vom Wissen seyn mag, so können wir doch ihre Sache nicht für die unsrige erkennen.“

Was ist denn aber nun die Sache des Recensenten, weswegen er die Sache Jacobi's — der doch wohl auf eine ganz andre Weise als Kant, nämlich hier als sein Gegner, die Behauptung aufstellte: Alle menschliche Erkenntniß gehe aus von Offenbarung und Glauben, — nicht zu der seinen machen kann? — Es findet sich auf diese Frage nur folgende, mir in den ersten Worten ganz unverständliche, in den letzten aber sehr dunkle Antwort am Orte selbst:

„Das bloß willkührliche Subjective und Individuelle ist eine eben so unzureichende Form für die Idee, als die gemeine Objective des Wissens. Es

dürfte auch der Fall statt finden, daß es noch außer und über dem Glauben und Wissen ein höheres und drittes gäbe, was, den ersten erzeugend oder bestätigend, das zweite beseelend und belebend, der gemeinschaftliche Träger von beyden wäre."

Etwas mehr Licht wurde mir durch die, drey Jahre später erschienene, Recension der Schrift von den Göttlichen Dingen, vornehmlich an der Stelle (S. 82. 83), wo von drey Arten der Offenbarung, die zufolge der Christlichen Philosophie statt finden sollen, geredet wird: von einer ersten allgemeinen (äußeren), vermöge welcher sich Gott in der gesamten Schöpfung und in allen Creaturen verherrlicht; von einer zweiten inneren, welche man auch die moralische nennen könne, die sich in der Stimme des Gewissens und im sittlichen Gefühle kund thue; dann endlich von einer dritten, positiven, im Christenthum gegebenen, welche durch den Erlöser der Menschheit zugetheilt,

„und durch die vom Geiste Gottes beseelten Propheten und Apostel in Schrift und Rede verkündigt worden sey, und in der Kirche aufbewahrt, verbreitet und fortgepflanzt wurde und werde.“

Der Verfasser setzt hinzu:

„Nun ist meine Ueberzeugung, daß sowohl jene Metaphysische Offenbarung, als die innere des Gefühls, erst durch die dritte positive Offenbarung und den Glauben an sie, Haltung, Festigkeit und Zusammenhang gewinnen. Oder mit andern Worten; die Platonische Philosophie (mithin auch die Jacobische) wird, wenn sie nicht mit dem Christenthum verbunden und durch dasselbe berichtigt ist, statt die Fülle der Wahrheit selbst zu ergreifen, nur einem mehr oder minder wesenlosen geistigen Schatten von Halbwahrheit nachgeben, und dabey noch von allen Seiten sich in die Abwege jeder denkbaren Schwärmerey zu verirren, in steter Gefahr seyn.“

Und so wären wir denn wieder bey dem Gegenstande, von welchem vorhin schon erwähnt wurde, daß ein tieferes Eingehen in denselben zu weit führen und hier nicht an seinem Platz seyn würde. Ich verweise meine Leser,

die ungeneigten wie die geneigten, auf das in dem neuen Vorbericht zu der Schrift von den Göttlichen Dingen über die Perle und Schale des Christenthums S. 253 — 256 Gesagte, und spreche: dies sey das Ende!

München den 15ten Juni 1816.

Jacobi an Fichte.

Nous sommes trop élevés à l'égard de nous mêmes, et nous ne saurions nous comprendre.

Fenelon nach Augustinus.

(Zuerst erschienen im Herbste 1799. Hamburg bei Friedrich Perthes.)

„Wodurch giebt sich der Genius kund?“ — Wodurch sich der Schöpfer

Kund giebt in der Natur, in dem unendlichen All!

Klar ist der Aether, und doch von unergründlicher Tiefe;

Offen dem Aug, dem Verstand bleibt er doch ewig geheim.

Schiller.

Vorbericht.

Ich mache den folgenden Brief, so wie ich ihn, ohne auch nur den entferntesten Gedanken zu haben, daß er je öffentlich erscheinen sollte, unmittelbar und allein für den Mann, an welchen er gerichtet ist, um mit ihm mich philosophisch aus einander zu setzen, und zufrieden wenn nur Er mich faßte und nicht mißverstand, geschrieben habe, jetzt, mit desselben Bewilligung gemein, unter andern aus dem Grunde, weil ich für besser halte, daß er in einer zuverlässigen Ausgabe, als in unzuverlässigen Gerüchten oder aus dem Gedächtniß gemachten Auszügen umlaufe.

Da Niemand durch die öffentliche Erscheinung dieses Briefes ihn zu lesen genöthiget wird; so erwarte ich von der Billigkeit freywilliger Leser, daß sie mit ihm, so wie er ist, vorlieb nehmen und nicht verlangen werden: ich hätte ihn entweder mit Absicht vornehmlich auf das Publikum gleich

zu Anfang entwerfen, oder wenigstens jetzt, vor der Herausgabe, zu etwas besserem umarbeiten sollen. — Durch eine solche Umarbeitung wäre ein neues ganz verschiedenes Werk entstanden, und das sollte nicht seyn.

Was mich bei der Herausgabe dieser Schrift am mehrsten beunruhiget, sind die beiläufig in derselben vorkommenden, sorglos hingeworfenen, obgleich nicht unerwogenen Urtheile über unseren großen Königsberger — seine Moralphilosophie und Theologie. Die nähere Bestimmung dieser Urtheile, und ihre ausführliche Rechtfertigung, findet sich in einer anderen Schrift, die ich so bald wie möglich erscheinen zu lassen mich hiemit verbinde, und nun selbst gedrungen fühle. †) Es würde mir wehe thun, wenn man unterdessen das hier Befindliche, z. B. die Stelle, wo ich Kant, in Absicht der Transscendentalphilosophie, nur den Vorläufer von Fichte nenne, anders verstehen und auslegen wollte, als es ihre Stellung, Ton und Zusammenhang mit sich bringen. In dem gegenwärtigen Fall, ist der

†) S. die Abhandlung über das Unternehmen des Kriticismus u. s. w.

Vorläufer offenbar der Vornehmere. Fichte selbst hat sich hierüber, wie ein edler Mann, schön und nachdrücklich erklärt, und eher zu viel als zu wenig Bescheidenheit bewiesen.*) Mir aber stellt sich diese Sache in noch einem anderen Lichte dar. Da ich nehmlich das Bewusstseyn des Nichtwissens für das Höchste im Menschen, und den Ort dieses Be-

*) In der Vorrede zu der Schrift: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre S. V. wo er sagt: „der Verfasser ist bis jetzt innig überzeugt, daß kein menschlicher Verstand weiter, als bis zu der Gränze vordringen könne, an der Kant, besonders in seiner Kritik der Urtheilskraft gestanden, die er uns aber nie bestimmt, und als die letzte Gränze des endlichen Wissens angegeben hat. Er weiß es, daß er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon Kant unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe. Er überläßt es den zukünftigen Zeitaltern, das Genie des Mannes zu ergründen, der von dem Standpunkte aus, auf welchem er die philosophirende Urtheilskraft fand, oft wie durch höhere Eingebung geleitet, sie so gewaltig gegen ihr letztes Ziel hinriß. — Er ist eben so innig überzeugt, daß nach dem genialischen Geiste Kants der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden konnte, als durch den systematischen Geist Reinholds....... Er hält es wahrhaftig nicht für persönliches Verdienst, durch einen glücklichen Zufall nach vortrefflichen Arbeitern an die Arbeit gerufen zu werden; und er weiß, daß alles Verdienst, was etwa hierin statt finden könnte, nicht auf dem Glück des Findens, sondern auf der Redlichkeit des Suchens beruht, über welche jeder nur sich selbst richten und belohnen kann."

wusstseyns für den der Wissenschaft unzugänglichen Ort des Wahren halte; so muß es mir an Kant gefallen, daß er sich lieber am System als an der Majestät dieses Orts versündigen wollte. Fichte versündiget sich an ihr, nach meinem Urtheil, wenn er in den Bezirk der Wissenschaft diesen Ort einschließen und von dem Standpunkte der Speculation, als dem angeblich höchsten, als dem Standpunkt der Wahrheit selbst, auf ihn will herab sehen lassen.— Aber Kant, wenn er nicht dasselbe thut, wird Fichte sagen, ist inconsequent und bleibt auf halbem Wege stehen. — Das gebe ich zu, und hatte diese Bemerkung schon vor zwölf Jahren gemacht. †) Ist aber nicht auch Fichte inconsequent? — Man hat seine Philosophie des Atheismus beschuldigt, mit Unrecht, weil Transscendentalphilosophie, als solche, so wenig atheistisch seyn kann, als es Geometrie u. Arithmetik seyn können. Nur kann sie, aus demselben Grunde, auch schlechterdings nicht Theistisch seyn. Wollte sie Theistisch seyn, u. zwar ausschließend, so würde sie atheistisch,

---

†) S. die Beilage zu dem Gespräch über Idealismus und Realismus.

oder gewänne wenigstens ein solches Ansehn, indem sie zeigte, wie auch Gott auf der That des an sich Nicht Daseyns erhascht, dadurch allein philosophisch geltend, ja überhaupt zu einem Realen werde. Warum denn machte Fichte ihr den Nahmen als wollte sie und könnte? Warum hütete er sich nicht sorgfältiger vor dem Anschein, als sollte durch Transscendentalphilosophie ein neuer einziger Theismus eingeführt, und durch ihn jener alte der natürlichen Vernunft, als durchaus ungereimt vertrieben werden? Ganz ohne Noth hat er sich und seine Philosophie dadurch in ein übles Gerücht gebracht. Daß sie von Gott nichts wisse, gereichte der Transscendentalphilosophie zu keinem Vorwurf, da es allgemein anerkannt ist: Gott könne nicht gewußt, sondern nur geglaubt werden. Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott. Ein nur künstlicher Glaube an Ihn ist aber auch ein unmöglicher Glaube; denn er hebt, in sofern er blos künstlich seyn will — oder blos wissenschaftlich, oder rein speculativ — den natürlichen Glauben, und somit, sich selbst, als Glauben; folglich den ganzen Theismus, auf. — Ich verweise auf Reinholds Sendschreiben an

Lavater und Fichte über den Glauben an Gott. (Hamburg bei Perthes 1799.)

Auf ihn, den Rein- und Holden, den um der Wahrheit willen sich selbst und alles muthig Verläugnenden, verweise ich auch hier schon im voraus, wenn ich wegen der folgenden Schrift auf die Eine oder die Andere Weise sollte angefochten werden. — Du mußt, lieber Freund und Bruder, dann vor den Riß treten, mußt auf Deinen Schultern den älteren Gefährten aus dem Streitgewühl tragen, wie Sokrates ehmals den jüngeren. Hätte ich mich hervorgewagt diesmal ohne Deine Ermunterung, Dein wiederholtes Zureden? — „Ich sollte, ich müßte — Auf Deine Verantwortung und Gefahr!" — — So siehe nun zu, wie Du es bestehest! — Von diesem Augenblick an ist diese Schrift nicht mehr meine Sache und Eigenthum, sondern Deines.

F. H. Jacobi.

Eutin den 3ten März 1799.

Heute, mein verehrungswürdiger Freund, geht die sechste Woche an, seit ich auf einen heitern Tag in meinem Inneren, um an Sie zu schreiben, ungeduldig und vergeblich warte; und heute, da ich unfähiger dazu bin, als an keinem der vorhergegangenen, setze ich die Feder mit dem festen Vorsatz an, sie nicht eher niederzulegen, bis ich ausgeschrieben habe. Was ich mir vorsetze mit diesem Vorsatz, den ich aus Verzweiflung fasse, weiß ich selbst nicht; er ist aber darum nur desto angemessener meiner Unphilosophie, die ihr Wesen hat im Nicht-Wissen; wie Ihre Philosophie, allein im Wissen; weswegen diese auch, nach meiner innigsten Ueberzeugung, Philosophie im strengeren Verstande, allein genannt zu werden verdient.

Ich sage es bei jeder Gelegenheit, und bin bereit es öffentlich zu bekennen, daß ich Sie für den wahren Messias der speculativen Vernunft, den echten

Sohn der Verheißung einer durchaus reinen, in und durch sich selbst bestehenden Philosophie halte.

Unleugbar ist es Geist der speculativen Philosophie, und hat darum von Anbeginn ihr unablässiges Bestreben seyn müssen, die dem natürlichen Menschen gleiche Gewissheit dieser zwey Sätze: Ich bin, und es sind Dinge außer mir, ungleich zu machen. Sie mußte suchen den Einen dieser Sätze dem andern zu unterwerfen; jenen aus diesem oder diesen aus jenem — zuletzt vollständig — herzuleiten, damit nur Ein Wesen und nur Eine Wahrheit werde unter ihrem Auge, dem Allsehenden! Gelang es der Speculation diese Einheit hervorzubringen, indem sie das Ungleichmachen so lange fortsetzte, bis aus der Zerstörung jener natürlichen eine andere künstliche Gleichheit desselben im gewissen Wissen einmal offenbar vorhandenen Ich und Nicht-Ich entsprang — eine ganz neue Creatur, die ihr durchaus angehörte! — gelang ihr dieses: so konnte es ihr alsdann auch wohl gelingen, eine vollständige Wissenschaft des Wahren alleinthätig aus sich hervorzubringen.

Auf diese Weise haben die zwey Hauptwege: Materialismus und Idealismus; der Versuch, alles aus

einer sich selbst bestimmenden Materie allein, oder allein aus einer sich selbst bestimmenden Intelligenz zu erklären, dasselbe Ziel; ihre Richtung gegen einander ist keineswegs divergirend, sondern allmählig annähernd bis zur endlichen Berührung und Durchdringung. Der speculative, seine Metaphysik ausarbeitende Materialismus, muß zuletzt sich von selbst in Idealismus verklären; denn außer dem Dualismus ist nur Egoismus, als Anfang oder als Ende — für die Denkkraft, die ausdenkt.

Wenig fehlte, so wäre eine solche gänzliche Verklärung des Materialismus schon durch Spinoza zu Stande gekommen. Seine dem ausgedehnten wie dem denkenden Wesen auf gleiche Weise zum Grunde liegende, beyde unzertrennlich verbindende Substanz, ist nichts anders als die unanschaubare, nur durch Schlüsse zu bewährende absolute Identität selbst des Objects und Subjects, auf welche das System der neuen Philosophie, der unabhängigen Philosophie der Intelligenz, gegründet ist. Sonderbar, daß ihm nie der Gedanke entstand, seinen philosophischen Cubus einmal umzustellen; die oberste Seite, die Seite des Denkens, die Er die Objective — zu der untersten,

die er die subjective, Formelle nannte, zu machen, und dann zu untersuchen, ob sein Cubus auch noch Dasselbe, ihm die einzige wahre philosophische Gestalt der Sache bliebe. Unfehlbar hätte sich ihm bei diesem Versuch unter den Händen alles verwandelt; das Cubische, was ihm bisher Substanz gewesen: die Eine Materie zweyer ganz verschiedener Wesen — wäre vor seinen Augen verschwunden; und aufgelodert wäre dafür eine reine, allein aus sich selbst brennende, keiner Stätte, wie keines nährenden Stoffs bedürfende Flamme: Transscendentaler Idealismus!

Ich wählte dieses Bild, weil ich durch die Vorstellung eines umgekehrten Spinozismus meinen Eingang in die Wissenschaftslehre zuerst gefunden habe. Und noch immer ist ihre Darstellung in mir, die Darstellung eines Materialismus ohne Materie, oder einer Mathesis pura, worin das rein- und leere Bewusstseyn den mathematischen Raum vorstellt. Wie die reine Mathematik das Ziehen einer geraden Linie (Bewegung also, mit allem was dieser Begriff voraussetzt und mit sich führt) — und die Construction eines Cirkels (Maaßgebung, Fläche, Figur — Qualität,

Quantität u. s. w.) — voraussetzend, mathematische Cörper, dann eine ganze Welt aus Nichts zu erschaffen in Gedanken vermag, brauche ich nicht erst darzulegen. — Also nur derjenige, der unwissend und abgeschmackt genug wäre, Geometrie und Arithmetik zu verachten; jene, weil sie keine Substanzen; diese, weil sie keine Zahlenbedeutung, das Werth seyende, nicht hervorbringt; nur ein solcher möchte auch Transscendentalphilosophie verachten.

Ich verlange und erwarte von Fichte, daß er mich aus Winken verstehe; das nicht flüchtig Gedachte aus flüchtigen Worten, Zügen und hingeworfenen Bildern. Dürfte ich das nicht, was für ein Buch müßte ich schreiben? und nie in meinem Leben schriebe ich ein solches Buch!

Und so fahre ich denn fort, und rufe zuerst, eifriger und lauter, Sie noch einmal unter den Juden der speculativen Vernunft für ihren König aus; drohe den Halsstarrigen es an, Sie dafür zu erkennen, den Königsberger Täufer aber nur als Ihren Vorläufer anzunehmen. Das Zeichen, welches Sie gegeben haben, ist die Vereinigung des Materialismus und Idealis-

mus zu Einem untheilbaren Wesen — ein Zeichen, nicht ganz unähnlich jenem des Propheten Jonas.

Wie vor achtzehnhundert Jahren die Juden in Palästina den Messias, nach welchem sie so lange sich gesehnt, bei seiner wirklichen Erscheinung verwarfen, weil er nicht mit sich brachte, woran sie ihn erkennen wollten; weil er lehrte: es gelte weder Beschneidung noch Vorhaut, sondern eine neue Creatur: so haben auch Sie ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Aergernisses denen werden müssen, die ich Juden der speculativen Vernunft heiße. Nur Einer bekannte sich öffentlich und aufrichtig zu Ihnen, ein Israelit in dem kein Falsch ist, Nathanael Reinhold. Wäre ich sein Freund nicht schon gewesen, ich wäre es damals geworden. Auch ist seitdem noch eine ganz andere Freundschaft, als bis dahin war, unter uns entstanden.

Ich bin ein Nathanael nur unter den Heiden. Wie ich nicht zum alten Bunde gehörte, sondern in der Vorhaut blieb, so enthalte ich mich auch des neuen, aus derselben Unfähigkeit oder Verstockung. Es soll mir, nach dem Urtheil eines Vornehmen unter Ihren Jüngern, diese Unfähigkeit oder Verstockung daher kommen, daß ich des blos logischen En-

thusiasmus entbehre, des Allein-Geistes der Allein-Philosophie. Scharfsinnig genug! Entgangen aber ist dem Scharfsinnigen, welchergestalt die Allein-Philosophie und meine Unphilosophie durch den höchsten Grad der Antipathie mit einander in Berührung kommen, und im Moment der Berührung sich gewissermaßen durchdringen. Sie, mein Freund, haben dieses gefühlt, wie ich es gefühlt habe; Sie haben mich für den erkannt, der an der Thür Ihres Hörsaals, lange bevor er geöffnet wurde, Sie erwartend stand und Weissagungen redete. Jetzt nehme ich in diesem Hörsaal, als ein privilegirter Ketzer, und im voraus von jedem Bannfluch ausgenommen, der mich in Kategorien treffen könnte, einen ausgezeichneten Platz ein; ich darf, weil meine eigentliche wahre Meinung dem coge intrare der Wissenschaft offenbar mehr Vorschub als Abbruch thut, von meinem Sessel sogar eigene Vorträge in Nebenstunden halten.

Beyde nur im Geiste lebend, und redliche Forscher auf jede Gefahr, sind wir, denke ich, über den Begriff der Wissenschaft einverstanden genug; daß sie nehmlich — die Wissenschaft als solche — in dem Selbsthervorbringen ihres Gegenstandes bestehe, und nichts

anders sey, als dieses in Gedanken Hervorbringen selbst; daß also der Inhalt jeder Wissenschaft, als solcher, nur ein inneres Handeln sey, und die nothwendige Art und Weise dieses in sich freyen Handelns, ihr ganzes Wesen ausmache. Jede Wissenschaft, sage ich, wie Sie, ist ein Object-Subject, nach dem Urbilde des Ich, welches Ich allein Wissenschaft an sich, und dadurch Princip und Auflösungsmittel aller Erkenntnißgegenstände, das Vermögen ihrer Destruction und Construction, in blos wissenschaftlicher Absicht, ist. In Allem und aus Allem sucht der Menschliche Geist nur sich selbst, Begriffe bildend, wieder hervor; strebend und widerstrebend; unaufhörlich vom augenblicklichen bedingten Daseyn, das ihn gleichsam verschlingen will, sich losreißend, um sein Selbst- und in-sich-seyn zu retten, es alleinthätig und mit Freyheit fortzusetzen. Diese Thätigkeit der Intelligenz ist in ihr eine nothwendige Thätigkeit; sie ist nicht, wo diese Thätigkeit nicht ist. — Es wäre also die größte Thorheit, bei dieser Einsicht, die Begierde nach Wissenschaft in sich oder anderen hemmen zu wollen; die größte Thorheit, zu glauben, man könne das Philosophiren auch wohl übertreiben. Das

Philosophiren übertreiben, hieße — die Besinnung übertreiben.

Beyde wollen wir also, mit ähnlichem Ernst und Eifer, daß die Wissenschaft des Wissens — welche in allen Wissenschaften das Eine; die Welt-Seele in der Erkenntniß-Welt ist — vollkommen werde: nur mit dem Unterschiede: daß Sie es wollen, damit sich der Grund aller Wahrheit, als in der Wissenschaft des Wissens liegend zeige; ich, damit offenbar werde, dieser Grund: das Wahre selbst, sey nothwendig außer ihr vorhanden. Meine Absicht ist aber der Ihrigen auf keine Art im Wege, so wie Ihre nicht der meinen, weil ich zwischen Wahrheit und dem Wahren unterscheide. Sie — nehmen von dem, was ich mit dem Wahren meine, keine Notiz, und dürfen, als Wissenschaftslehrer, keine davon nehmen — auch nach meinem Urtheil.

Am 6ten März.

Wenn ich mir Wort halten, und den Vorsatz ausführen soll, Feder, Hand und Augen nicht eher geflissentlich zu etwas anderem zu gebrauchen, bis ich dieses

Schreiben zu Ende gebracht habe; so muß ich einen zweyten verwegenen Entschluß fassen, diesen nehmlich: noch rhapsodischer, noch mehr im Heuschrecken-Gange meinen Weg fortzusetzen; den Entschluß, Ihnen nichts als Stückwerk von Gedankenverbindungen vorzulegen, aus denen Sie meinen Verstand und Unverstand so gut herauslesen mögen, als es thunlich ist. Es sey drum!

Das Geheimniß der Identität und Verschiedenheit zwischen Fichte und mir, unserer philosophischen Sympathie und Antipathie, müßte, deucht mir, jedem offenbar werden, der nur die einzige Epistel an Erhard O., hinter Allwills Briefsammlung, recht zu lesen und sie durchaus zu verstehen sich bemühen wollte.

Ich kann mich dergestalt auf Fichtens Standpunkt versetzen, und mich darauf intellectuell isoliren, daß ich mich fast schäme anderer Meinung zu seyn, und kaum meine Einwürfe wider sein System vor mir selbst aussprechen mag. Ich kann aber auch auf meinem ent-

gegengesetzten Standpunkt eine solche Schwerkraft, Festigkeit und Haltung fühlen, daß ich mich an ihm ärgere, und, fast zornig über sein künstliches Von-Sinnen-Kommen, wodurch ich, seinem Beispiele folgend, von meinem natürlichen Wahn-Sinn mich befreyen soll, ihm aus Ungeduld — nicht den Sparren zu viel, sondern das Oder desselben, den Sparren zu wenig, herzhaft an den Hals werfe. Ich beklage mich nicht, wenn Fichte mir dagegen den Sparren zu viel an den Kopf wirft.

Eine reine, das ist, durchaus immanente Philosophie; eine Philosophie aus Einem Stück; ein wahrhaftes Vernunft-System, ist auf die Fichtische Weise allein möglich. Offenbar muß alles in und durch Vernunft, im Ich als Ich, in der Ichheit allein gegeben und in ihr schon enthalten seyn, wenn reine Vernunft allein, aus sich allein, soll alles herleiten können.

Von Vernunft ist die Wurzel, Vernehmen. — Reine Vernunft ist ein Vernehmen, das nur sich selbst

vernimmt. Oder: die reine Vernunft vernimmt nur sich.

Das Philosophiren der reinen Vernunft muß also ein chemischer Proceß seyn, wodurch alles außer ihr in Nichts verwandelt wird, und sie allein übrig läßt — einen so reinen Geist, daß er, in dieser seiner Reinheit, selbst nicht *seyn*, sondern nur alles hervorbringen kann; dieses aber wieder in einer solchen Reinheit, daß es ebenfalls selbst nicht *seyn*, sondern nur als im Hervorbringen des Geistes vorhanden, angeschaut werden kann: das Gesamte eine blose *That-That.*

Alle Menschen, in sofern sie überhaupt nach Erkenntniß streben, setzen sich, ohne es zu wissen, jene reine Philosophie zum letzten Ziele; denn der Mensch erkennt nur indem er begreift; und er begreift nur indem er — Sache in blose Gestalt verwandelnd — *Gestalt zur Sache, Sache zu Nichts macht.*

Deutlicher!

Wir begreifen eine Sache nur in sofern wir sie construiren, in Gedanken vor uns entstehen, *werden* lassen können. In sofern wir sie nicht construiren, in

Gedanken nicht selbst hervorbringen können, begreifen wir sie nicht.

Wenn daher ein Wesen ein von uns vollständig begriffener Gegenstand werden soll, so müssen wir es objectiv — **als für sich bestehend** — in Gedanken aufheben, vernichten, um es durchaus subjectiv, unser eigenes Geschöpf — ein bloses **Schema** — werden zu lassen. Es darf nichts in ihm bleiben und einen wesentlichen Theil seines Begriffs ausmachen, was nicht unsere Handlung, jetzt eine blose Darstellung unserer productiven Einbildungskraft wäre.

Der Menschliche Geist also, da sein philosophisches Verstehen schlechterdings nicht über sein eigenes Hervorbringen hinausreicht, muß, um in das Reich der Wesen einzudringen, um es mit dem Gedanken zu erobern, Welt-Schöpfer, und — sein eigener Schöpfer werden. Nur in dem Maaße wie ihm das letzte gelingt, wird er in dem ersten Fortgang spüren. Aber auch sein eigener Schöpfer kann er nur unter der angegebenen allgemeinen Bedingung seyn; er muß sich dem Wesen nach vernichten, um allein im Begriffe zu entstehen, sich zu haben: in dem Begriffe eines reinen absoluten Ausgehens und Eingehens, ursprünglich—

aus Nichts, zu Nichts, für Nichts, in Nichts; oder dem Begriffe einer Pendel-Bewegung, die als solche, weil sie Pendel-Bewegung ist, sich nothwendig selbst Schranken setzt im Allgemeinen; aber bestimmte Schranken nur hat, als eine besondere, durch eine unbegreifliche Einschränkung, nach Analogie der ausdehnenden und zusammenziehenden Kraft der Materie.

Eine Wissenschaft, die sich selbst, als Wissenschaft allein zum Gegenstande, und außer diesem keinen Inhalt hat, ist eine Wissenschaft an sich. Das Ich ist eine Wissenschaft an sich, und die Einzige: Sich Selbst weiß es, und es widerspricht seinem Begriffe, daß es außer sich selbst etwas wisse oder vernehme, u. s. w. u. s. w...... Das Ich ist also nothwendig Princip aller anderen Wissenschaften, und ein unfehlbares Menstruum, womit sie alle können aufgelöset und verflüchtiget werden in **Ich**, ohne irgend etwas von einem Caput mortuum — **Nicht-Ich** — zu hinterlassen. — Es kann nicht fehlen: Wenn **Ich** allen Wissenschaften ihre Grundsätze giebt, so müssen

aus Ich alle Wissenschaften deducirt werden können: Können sie aus Ich allein alle deducirt werden; so müssen in und durch Ich allein auch alle construirt werden können, in sofern sie construirbar, d. i. in sofern sie Wissenschaften sind.

Aller Reflexion liegt Abstraction dergestalt zum Grunde, daß Reflexion nur durch Abstraction möglich wird. Umgekehrt verhält es sich eben so: Beyde sind unzertrennlich und im Grunde Eins, eine Handlung des Auflösens alles Wesens in Wissen; progressive Vernichtung (auf dem Wege der Wissenschaft) durch immer allgemeinere Begriffe. Was nun auf diese Weise involvirend vernichtet wurde, kann evolvirend auch wieder hergestellt werden: Vernichtend lernte ich erschaffen. Dadurch nehmlich, daß ich auflösend, zergliedernd, zum Nichts-Außer-Ich gelangte, zeigte sich mir, daß Alles Nichts war, außer meiner, nur auf eine gewisse Weise eingeschränkten, freyen Einbildungskraft. Aus dieser Einbildungskraft kann ich dann auch wieder hervorgehen lassen, alleinthätig, alle Wesen, wie sie waren, ehe ich sie, als für sich bestehend, für Nichts erkannte.

In einem muthwilligen Augenblick vorigen Winter zu Hamburg, brachte ich das Resultat des Fichtischen Idealismus in ein Gleichniß. Ich wählte einen Strickstrumpf.

Um sich eine andere als die gewöhnliche empirische Vorstellung von dem Entstehen und Bestehen eines Strickstrumpfs zu machen, braucht man nur den Schluß des Gewebes aufzulösen, und es an dem Faden der Identität dieses Object-Subjects ablaufen zu lassen. Man sieht deutlich alsdann, wie dieses Individuum, durch ein bloses Hin- und Herbewegen des Fadens, das ist, durch ein unaufhörliches Einschränken seiner Bewegung, und Verhindern, daß er seinem Streben ins Unendliche hinaus folgte — ohne empirischen Einschlag, oder sonst eine Beimischung oder Zuthat, zur Wirklichkeit gelangte.

Diesem meinem Strumpfe gebe ich Streifen, Blumen, Sonne, Mond und Sterne, alle mögliche Figuren, und erkenne: wie alles dieses nichts ist, als ein Product der, zwischen dem Ich des Fadens und dem Nicht-Ich der Dräthe schwebenden productiven Einbildungskraft der Finger. Alle diese Figuren mit dem Strumpfwesen zusammen, sind, aus dem Stand-

punkt der Wahrheit betrachtet, der Alleinige nackte Faden. Es ist nichts in ihn geflossen, weder aus den Dräthen, noch aus den Fingern; Er allein und rein ist jenes Alles, und es ist in Allem jenem nichts außer ihm; Er ist es ganz und gar, nur — Mit seinen Bewegungen der Reflexion an den Dräthen, die er, fortsetzend, behalten hat, und dadurch zu diesem bestimmten Individuum geworden ist.

Ich möchte hören, wie man diesem Strumpfwesen abstreiten wollte, daß es, mit allen seinen unendlichen Mannigfaltigkeiten doch gewiß und wahrhaft nur sein Faden; und dem Faden, daß er Allein diese unendliche Mannigfaltigkeit sey. Dieser, wie ich schon gesagt habe, braucht ja nur, die Reihe seiner Reflexionen darlegend, zu seiner Ursprünglichen Identität zurückzukehren, um es augenscheinlich zu machen, daß jene unendliche Mannigfaltigkeit, und mannigfaltige Unendlichkeit, nichts als ein leeres Weben seines Webens war, und das einzige Reale nur er selbst mit seinem Handeln, aus, in und auf sich selbst. — Auch will er diese Rückkehr, nehmlich Befreyung von den ihm anklebenden Banden des Nicht-

Ich; — und es ist Niemand, der es nicht wüßte und erfahren hätte, wie — Alle Strümpfe die Tendenz haben, ihre Schranken aufzuheben um die Unendlichkeit auszufüllen: höchst unbesonnen! da sie wohl wissen können, daß es unmöglich ist, Alles, und zugleich Eins und Etwas zu seyn.

Sollte dieses Gleichniß so unpassend seyn, daß es in seinem Erfinder einen groben Mißverstand offenbar verriethe, so wüßte ich alsdann nicht, wie die neue Philosophie wirklich eine neue, und nicht blos ein veränderter Vortrag der alten irgend einen Dualismus so oder anders zum Grunde legenden Philosophie seyn wollte; sie wäre dann keine wahrhaft und aufrichtig immanente, keine Philosophie aus Einem Stück. Was in der alten Wahrnehmung geheißen, hieße nothwendiges Einbilden in der neuen, bedeutete im Grunde aber ganz dasselbe. Soll es auf irgend eine Weise nur dasselbe bedeuten, so bleibt Empirie zuletzt doch oben, sich zur Wissenschaft verhaltend, wie die lebendigen Glieder zu ihren künstlichen Werkzeugen. Im menschlichen Geiste muß alsdann ein höherer Ort, als der Ort des wissen-

schaftlichen Wissens angenommen werden, und es wird von jenem auf diesen herab gesehen: „der höchste Standpunkt der Speculation ist“ dann nicht „der Standpunkt der Wahrheit.“

Ich fürchte also jenen Vorwürf nicht. Viel eher kann ich mir denken, daß die neue Philosophie mein Gleichniß sich gefallen lasse, und es zu ihrem Vortheil anwende.

„Besinne dich, dürfte sie zu mir sagen; Gehe in dich! — Was sind alle Strümpfe, und was ist alles Strümpfe tragen im Himmel und auf Erden gegen die Einsicht in ihre Entstehung; gegen die Betrachtung des Mechanismus, durch welchen sie überhaupt hervorgebracht werden; gegen das Nacherfinden im Allgemeinen und immer Allgemeineren ihrer Kunst: ein Nacherfinden, durch welches die Kunst selbst, als eigentliche Kunst, zuerst erschaffen wird. — Spotte so viel du willst über diese reine Lust am reinen Wissen allein des reinen Wissens, die ein blos logischer Enthusiasmus nicht ganz unschicklich genannt worden ist: Wir läugnen nicht, daß wir in ihm selig sind, nichts mehr fragen nach Him-

mel und Erde; und wenn uns auch Leib und Seele verschmachtet, es nicht achten aus jener hohen Liebe der Erkenntniß — blos des Erkennens; der Einsicht — blos des Einsehens; des Thuns — blos des Thuns. Spotte darüber kindisch unwissend, erbarmenswürdig, unterdessen wir dir unwiderleglich darthun und nachweisen: — allem Entstehen und Seyn, unten vom niedrigsten Thiere an, bis hinauf zum höchsten Heiligen und Beinah- oder Ganz-Gott, liege nothwendig zum Grunde — ein blos logischer Enthusiasmus, das ist: Ein nur sich selbst vorhabendes und betrachtendes Handeln, blos des Handelns und Betrachtens wegen, ohne anderes Subject oder Object; ohne in, aus, für, oder zu."

Ich antworte hierauf, indem ich blos meinen Strumpf wieder vorzeige, und frage: Was es mit ihm wäre, ohne die Beziehung und Absicht auf ein menschliches Bein, wodurch allein Verstand in sein Wesen kommt? Was es sey, unten vom Thiere an bis zum Heiligen hinauf, mit einem blosen Weben eines Webens? — Ich sage aus, daß meine Vernunft, mein ganzes Inwendiges auffährt, schaudert,

sich entsetzt vor dieser Vorstellung; daß ich mich abwende von ihr, als von dem Gräßlichsten unter allen Gräßlichkeiten — Vernichtung anflehe, wie eine Gottheit, wider eine solche Danaiden- und Ixions-Seligkeit.

Unsere Wissenschaften, blos als solche, sind Spiele, welche der menschliche Geist, zeitvertreibend, sich ersinnt. Diese Spiele ersinnend, organisirt er nur seine Unwissenheit, ohne einer Erkenntniß des Wahren auch nur um ein Haar breit näher zu kommen. In einem gewissen Sinne entfernt er sich dadurch vielmehr von ihm, indem er bei diesem Geschäft sich über seine Unwissenheit blos zerstreut, ihren Druck nicht mehr fühlt, sogar sie lieb gewinnt, weil sie — unendlich ist; weil das Spiel, das sie mit ihm treibt, immer mannigfaltiger, ergötzender, größer, berauschender wird. Wäre das Spiel mit unserer Unwissenheit nicht unendlich, und nicht so beschaffen, daß aus jeder seiner Wendungen ein neues Spiel entstünde: so würde es uns mit der Wissenschaft, wie mit dem Nürenberger, so genann-

ten, Grillenspiel ergehen, das uns anekelt, so bald uns alle seine Gänge und mögliche Wendungen bekannt und geläufig sind. Das Spiel ist uns dadurch verdorben, daß wir es ganz verstehen, daß wir es wissen. †)

Alle Wissenschaften sind zuerst als Mittel zu anderen Zwecken entstanden, und Philosophie im eigentlichen Verstande, Metaphysik, ist davon nicht ausgenommen. Alle Philosophen giengen darauf aus, hinter die Gestalt der Sache, das ist zur Sache selbst; hinter die Wahrheit, das ist zum Wahren, zu kommen: sie wollten das Wahre wissen — unwissend, daß, wenn das Wahre menschlich gewußt werden könnte, es aufhören müßte das Wahre zu

---

†) Wegen dieser Stelle bin ich von jung und alt wiederholt und recht hart gescholten worden. Ich sollte die Wissenschaft dem Nürenberger Grillenspiel gleich gestellt haben, ungeachtet in Wahrheit das klare Gegentheil von mir geschehen war, wie jeder finden muß, der nur ein wenig zu lesen versteht. Meine wahre und wirkliche Meinung findet sich in der Schrift von den göttlichen Dingen weiter ausgeführt. Ich verweise dahin, und auf die bei der gegenwärtigen neuen Ausgabe derselben Schrift hinzugefügte Anmerkung.

seyn, um ein bloses Geschöpf menschlicher Erfindung, eines Ein- und Ausbildens wesenloser Einbildungen, zu werden.

Von dieser Unwissenheit und Anmaßung haben uns die zwey großen Männer, Kant und Fichte, befreyt; von Grund aus erst der letzte. Sie haben die höhere Mechanik des menschlichen Geistes entdeckt; im Intellectual-System die Theorie der Bewegungen in widerstehenden Mitteln vollständig dargelegt, und in einer anderen Sphäre geleistet, was Huygens und Newton vormals in der ihrigen. Durch diese neuesten Entdeckungen ist einer unnützen und verderblichen Verschwendung der menschlichen Kraft auf immer Einhalt geschehen; Ein Weg zu irren ganz abgeschnitten worden. Niemand kann von nun an mehr mit dem Verstande, verzeihlich, schwärmen; Niemand mehr hoffen, wohl endlich doch noch die wahre Cabbala zu finden, und mit Buchstaben und Ziffern, Wesen und lebendige Kräfte hervorzubringen. — Wahrlich eine große Wohlthat für unser Geschlecht; wenn es nicht, in die Wissenschaft seiner Unwissenheit jetzt sich vergaffend, selig seyn will

darin allein, daß es mit beyden Augen emsig nur nach der Spitze seiner Nase schielt.

Ich verstehe unter dem Wahren etwas, was vor und außer dem Wissen ist; was dem Wissen, und dem Vermögen des Wissens, der Vernunft, erst einen Werth giebt.

Vernehmen setzt ein Vernehmbares; Vernunft das Wahre zum voraus: sie ist das Vermögen der Voraussetzung des Wahren. Eine das Wahre nicht voraussetzende Vernunft ist ein Unding.

Mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren; sondern nur das Gefühl und Bewusstseyn seiner Unwissenheit desselben: **Ahndung** des Wahren, gegeben.

Wo diese Weisung auf das Wahre fehlt, da ist keine Vernunft. †) Diese Weisung; die Nöthigung, das ihr nur in Ahndung vorschwebende Wahre als ihren Gegenstand, als die letzte Absicht aller Begierde

---

†) Sie fehlt den Thieren. — Die Weisung auf das Wahre ist zugleich die Weisung auf das Gute.

nach Erkenntniß zu betrachten, macht das Wesen der Vernunft aus. Sie ist ausschließend auf das unter den Erscheinungen Verborgene, auf ihre *Bedeutung* gerichtet; auf das Seyn, welches einen Schein nur *von sich giebt*, und das wohl *durchscheinen muß* in den Erscheinungen, wenn diese nicht *An-sich-Gespenster*, Erscheinungen von Nichts seyn sollen.

Dem *wahren* Wesen, auf welches die Vernunft ausschließend, als auf ihren *letzten* Zweck gerichtet ist, setzt sie Wesen der Einbildungskraft *contradictorisch* entgegen. Sie unterscheidet nicht blos zwischen Einbildungen und Einbildungen: etwa nothwendigen und freyen — sondern *absolut*. Sie setzt entgegen *wahres* Wesen dem Wesen der Einbildungskraft, wie sie das Wachen dem Träumen entgegensetzt. Mit dieser unmittelbaren, apodiktischen Unterscheidung zwischen Wachen und Träumen: zwischen Einbildung und wahrem Wesen, steht oder fällt die Vernunft.

Wenn der Mensch abgeschnitten wird von der, in der sinnlichen Welt, die ihn umgiebt, ausgedrückten, seine Einbildungskraft *mit Gewalt ordnenden*

Vernunft; wenn er von Sinnen kommt im Traume, im Fieber, — **Wahn**-sinnig wird: so verhindert ihn nicht die ihm überall beiwohnende eigene reine Vernunft das Ungereimteste zu denken, anzunehmen, für gewiß zu halten. Er kommt von Verstande und verliert seine menschliche Vernunft, so wie er von Sinnen kommt; so wie das Wahr-Nehmen ihm unmöglich wird: denn seine eingeschränkte menschliche Vernunft ist lauter Wahr-Nehmung, innere oder äußere, mittelbare oder unmittelbare; aber, als vernünftige (eine schon durch den buchstäblichen Sinn des Worts Wahrnehmung gegebene Bestimmung:) — Wahrnehmung mit Besinnung und Absicht; ordnende, fortsetzende, thätige, freywillige — Ahndungsvolle.

Eine nicht blos wahr-nehmende, sondern alle Wahrheit aus sich allein hervorbringende Vernunft; eine Vernunft, welche das Wesen selbst der Wahrheit ist, und in sich die Vollkommenheit des Lebens hat — eine solche selbstständige Vernunft, die Fülle des Guten und Wahren, muß allerdings vorhanden seyn, oder es wäre überall weder Gutes noch Wahres vorhanden; die Wurzel der Na-

tur und aller Wesen wäre ein reines Nichts, und dieses große Geheimniß zu entdecken die letzte Absicht der Vernunft.

So gewiß ich Vernunft besitze, so gewiß besitze ich mit dieser meiner menschlichen Vernunft nicht die Vollkommenheit des Lebens, nicht die Fülle des Guten und des Wahren; und so gewiß ich dieses mit ihr nicht besitze, **und es weiß**; so gewiß weiß ich, es ist ein höheres Wesen, und ich habe in ihm meinen Ursprung. Darum ist denn auch meine und meiner Vernunft Losung nicht: **Ich**; sondern, Mehr als Ich! Besser als ich! — ein ganz Anderer.

Ich bin nicht, und ich mag nicht seyn, wenn **Er** nicht ist! — Ich selbst, wahrlich! kann mein höchstes Wesen mir nicht seyn... So lehret mich meine Vernunft instinktmäßig: Gott. Mit unwiderstehlicher Gewalt weiset das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes über und außer mir; es zwingt mich das Unbegreifliche — ja das im Begriff Unmögliche zu glauben, in mir und außer mir, aus Liebe, durch Liebe. †)

†) Gott, d. i. Gottseyn, ist mir offenbar unmöglich, d. h. es stellt sich mir als etwas unmögliches dar.

Weil die Vernunft **im** Auge die Gottheit; Gott nothwendig **vor** Augen hat: deswegen allein halten wir sie höher als das Selbst im gemein sinnlichen Verstande; und in sofern mag es denn auch Sinn haben und für Wahrheit gelten: „daß Vernunft Zweck; Persönlichkeit nur Mittel sey.“ †)

„Gott ist,“ sagt erhaben Timäus, „was überall das Bessere hervorbringt.“ — Der Urspung und die Gewalt des Guten.

Aber das **Gute** — Was ist es? — Ich habe keine Antwort, wenn kein Gott ist.

Wie mir diese Welt der Erscheinungen, wenn sie in diesen Erscheinungen alle ihre Wahrheit, und keine tiefer liegende Bedeutung — wenn sie nichts außer ihr zu offenbaren hat, zu einem widrigen Gespenste wird, vor welchem ich das Bewusstseyn, worin dieser Gräuel mir entsteht, verfluche, und Vernichtung dawider, wie eine Gottheit anrufe: eben so wird mir auch alles, was ich Gut, schön und heilig nannte, zu einem meinen Geist nur zerrüttenden, das Herz mir aus dem Busen reißenden Undinge, so bald ich annehme, daß

---

†) Worte Fichte's.

es ohne Beziehung in mir auf ein höheres Wahrhaftes Wesen; nicht Gleichniß allein und Abbildung desselben in mir ist: wenn ich überall in mir nur ein leeres Bewusstseyn und Gedicht haben soll.

Ich gestehe also, daß ich das an sich Gute, wie das an sich Wahre, nicht kenne, daß ich auch von ihm nur eine ferne Ahndung habe; erkläre, daß es mich empört, wenn man mir den Willen der Nichts will, diese hohle Nuß der Selbstständigkeit und Freyheit im absolut Unbestimmten, dafür aufdringen will, und mich, wenn ich ihn dafür anzunehmen widerstrebe, des Atheismus, der wahren und eigentlichen Gottlosigkeit beschuldigt.

Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der, dem Willen der Nichts will zuwider — lügen will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades; morden will, wie Timoleon; Gesetz und Eid brechen wie Epaminondas, wie Johann de Wit; Selbstmord beschließen wie Otho, Tempelraub unternehmen wie David — ja, Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert,

und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. Ich bin dieser Gottlose, und spotte der Philosophie, die mich deswegen Gottlos nennt; spotte ihrer und ihres höchsten Wesens: denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich — daß das privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner Göttlichen Natur ist. †)

---

†) „Gewalt mag wirken auf das Leben, indem sie dem Menschen gewisse Uebel vorhält, ihn vom Unrecht abzuschrecken; aber das sittlich Böse selbst ist ein größeres Uebel, als diejenigen, welche die Gewalt aufzulegen vermag; und daher ist die Verpflichtung zu Redlichkeit und Menschlichkeit so vollkommen, als durch die Furcht vor einem Uebel oder die Rücksicht auf Glückseligkeit, irgend eine es werden kann. Wer über das Verhalten nachdenkt, das ihm in einem gewissen Falle geziemt, wird sich manchmal weniger stark angetrieben finden, einem Menschen das, was man sein Recht nennt, als einem Anderen Hülfe und Beistand angedeihen zu lassen. Ein Knabe lag fast nackt auf dem Grabe des Vaters, den er kürzlich verloren hatte; ihn sah ein Mann, der eben zu seinem Glaubiger gieng, eine verfallene Schuld, seiner Zusage gemäß, zu bezahlen; der Mann richtete den Knaben auf und verwandte zu desselben Besten das Geld, auf welches der Glaubiger schon wartete;

Lehret mich nicht was ich weiß, und, besser als euch lieb seyn möchte, darzuthun verstehe: nehmlich, daß jener *Wille der Nichts will*, jene *unpersönliche Persönlichkeit*, jene blose *Ichheit* des Ich ohne *Selbst*; daß, mit Einem Worte, lauter *rein und baare Unwesenheiten* nothwendig zum Grunde gelegt werden *müssen*, wenn — ein *allgemeingültiges*, *streng wissenschaftliches System* der Moral zu Stande kommen soll. Dem sicheren Gange der Wissenschaft zu Liebe *müsset* ihr — o, ihr könnt nicht anders! einem Lebendigtodten der *Vernünftigkeit* das Gewissen (den **gewisseren Geist**) unterwerfen, es *blind*gesetzlich, taub, stumm und fühllos machen; müsset seine lebendige Wurzel, die das *Herz des Men-*

---

dieser war also getäuscht. Wer wollte diese Handlung der Menschlichkeit mißbilligen, als hätte ihr eine strengere Verbindlichkeit widerstritten? Selbst vor den Gerichten begründet zuweilen die äusserste Noth eines Menschen die Nichtvollstreckung des Rechts eines Anderen. So wird dem, welcher in Gefahr ist zu verhungern, Antastung fremden Eigenthums zu seiner Erhaltung gestattet, und die Forderung der Menschlichkeit heiliger, als die eines unbedingten und ausschließenden Rechtes, geachtet." Ferguson Principles of moral and political science P. II. ch. 5. sect. 1.

schen ist, bis zur letzten Faser von ihm abreißen — Ja bei allen euern Himmeln, und so wahr Kategorien allein euch Apollo und die Musen sind, ihr müßt! Denn nur so werden unbedingt allgemeine Gesetze, Regeln ohne Ausnahme, und starrer Gehorsam möglich — So allein weiß das Gewissen überall auch äußerlich gewiß, und weiset, eine hölzerne Hand, nach allen Heerstraßen unfehlbar recht — von dem Lehrstuhl aus.

Aber will ich denn, daß keine allgemeine, streng erwiesene Pflichtenlehre aufgestellt werde, welches nur in und über einem reinen Vernunftsystem geschehen kann? Verkenne ich den Werth, läugne ich den Nutzen einer solchen Disciplin? Oder bestreite ich die Wahrheit und Erhabenheit des Grundsatzes, von dem die Sittenlehre der reinen Vernunft ausgeht? Keinesweges! Das Moral-Princip der Vernunft: Einstimmigkeit des Menschen mit sich selbst; stete Einheit — ist das Höchste im Begriffe; denn es ist diese Einheit die absolute, unveränderliche Bedingung des vernünftigen Daseyns überhaupt; folglich auch alles vernünftigen und freyen Handelns: in ihr und mit ihr allein hat der

Mensch Wahrheit und höheres Leben. Aber diese Einheit selbst ist nicht das Wesen, ist nicht das Wahre. Sie selbst, in sich allein ist öde, wüst und leer. So kann ihr Gesetz auch nie das Herz des Menschen werden, und ihn über sich selbst wahrhaft erheben; und wahrhaft über sich selbst erhebt den Menschen denn doch nur sein Herz, welches das eigentliche Vermögen der Ideen — der nicht leeren, ist. Dieses Herz soll Transscendentalphilosophie mir nicht aus der Brust reißen, und einen reinen Trieb allein der Ichheit an die Stelle setzen; ich lasse mich nicht befreyen von der Abhängigkeit der Liebe, um allein durch Hochmuth selig zu werden. — Ist das Höchste, worauf ich mich besinnen, was ich anschauen kann, mein leer und reines, nackt und bloses Ich, mit seiner Selbstständigkeit und Freyheit: so ist besonnene Selbstanschauung, so ist Vernünftigkeit mir ein Fluch — ich verwünsche mein Daseyn.

Hier mußte ich abbrechen, oder ein Buch aus diesem Briefe machen wollen. Die wenigen Worte, die ich über Moralität hingeworfen habe, hätte ich

nicht gewagt, wenn nicht in meinen früheren Schriften nothdürftige Aufklärung darüber gegeben wäre. Ich erinnere Sie vornehmlich an die in die Vorrede zu der neuen Ausgabe der Briefe über die Lehre des Spinoza eingeschalteten Aphorismen über Nichtfreyheit und Freyheit. Nie habe ich begriffen, wie man in Kants kategorischen Imperativ, der aus dem Triebe der mit sich selbst Uebereinstimmung so leicht zu deduciren ist, (ich verweise auf die oben angeführten Aphorismen) etwas geheimnißvolles und unbegreifliches finden, und es unternehmen konnte, nachher, mit diesem Unbegreiflichen, die Lückenbüßer der theoretischen Vernunft zu Bedingungen der Realität der Gesetze der praktischen zu machen. In keiner Philosophie habe ich für mich ein größeres Aergerniß als dieses angetroffen. Stellen Sie sich also meinen Jubel bei der Erscheinung Ihrer Schrift über die Bestimmung des Gelehrten vor, worin ich die vollkommenste Uebereinstimmung mit meinen Urtheilen über diesen Gegenstand gleich auf den ersten Blättern fand.

Aus eben diesem Grunde aber; wie nicht vorher: so habe ich auch nachher nicht den Identitäts-

Trieb zu meinem höchsten Wesen machen, und ihn allein lieben und anbeten können.

Und so überhaupt und durchaus bin ich noch derselbe, der in den Briefen über Spinoza, von dem Wunder der Wahrnehmung und dem unerforschlichen Geheimniß der Freyheit ausgieng, und es wagte, auf diese Weise mit einem Salto mortale, nicht sowohl seine Philosophie zu begründen, als vielmehr seinen unphilosophischen Eigensinn, der Welt, tollkühn, vor Augen zu legen.

Da ich außerhalb des Naturmechanismus nichts als Wunder, Geheimnisse und Zeichen antreffe, und einen schrecklichen Abscheu vor dem Nichts, dem absolut Unbestimmten, dem durch und durch leeren — (diese drey sind Eins, das Platonische Unendliche!) — zumal als Gegenstand der Philosophie oder Absicht der Weisheit habe; im Ergründen des Mechanismus aber, sowohl der Natur des Ichs als des Nicht-Ichs, zu lauter An-sich-Nichts gelange, und davon dergestalt in meinem transscendentalen Wesen (persönlich, so zu sagen) angegangen, ergriffen, und mitgenommen werde, daß ich sogar, um das Unendliche auszu-

leeren, es muß erfüllen wollen, als ein unendliches Nichts, ein reines-ganz-und-gar-An-und-für-sich, wäre es nur nicht unmöglich!! — Da es, sage ich, so mit mir und der Wissenschaft des Wahren; oder richtiger, der wahren Wissenschaft beschaffen ist: so sehe ich nicht ein, warum ich nicht, wäre es auch nur in fugam vacui, meine Philosophie des Nicht-Wissens, dem Philosophischen Wissen des Nichts, sollte aus Geschmack vorziehen dürfen. Ich habe ja nichts wider mich als das Nichts; und mit ihm können auch Chimären sich wohl noch messen.

Wahrlich, mein lieber Fichte, es soll mich nicht verdrießen, wenn Sie, oder wer es sey, Chimärismus nennen wollen, was ich dem Idealismus, den ich Nihilismus schelte, entgegensetze — Mein Nicht-Wissen habe ich in allen meinen Schriften zur Schau getragen; ich habe mich gerühmt, unwissend zu seyn dergestalt mit Wissen, in so hohem Grade vollkommen und ausführlich, daß ich den blosen Zweifler verachten dürfte. †) — Mit Ernst

---

†) S. Th. I, S. 244.

und Inbrunst habe ich von Kindesbeinen an nach Wahrheit gerungen wie Wenige; habe mein Unvermögen erfahren wie Wenige — und mein Herz ist milde davon geworden — o, sehr milde, mein lieber Fichte, — und meine Stimme so leise! Wie ich, als Mensch, ein tiefes Mitleiden habe mit mir selbst, so habe ichs mit Anderen. Ich bin duldsam ohne Mühe; aber daß ich es ohne Mühe wahrhaft bin, kostet mir viel. Leicht wird über mir die Erde seyn — in Kurzem.

Mein Herz wird weich indem ich dieses schreibe. Ich möchte mich aufmachen und zu Ihnen eilen, um Auge in Auge, Brust an Brust Ihnen meine ganze Seele zu offenbaren. Dies war mein Gefühl, mein heißes Verlangen beim Lesen der von Ihrer Hand geschriebenen Zeilen unter dem gedruckten Briefe; sie bewegten mich tief. Noch tiefer bewegte, erschütterte mich die Anrede in Ihrer Schrift. Die Hand, die Sie zutrauungsvoll fassen, antwortet Ihnen mit freundschaftlichem Druck. Und so würde es seyn wenn ich auch Ihre Lehre, gleich der Lehre des Spinoza, Atheistisch nennen müßte; ich würde Sie persönlich darum doch für keinen Atheisten, für keinen Gott-

losen halten. Wer sich mit dem Geiste über die Natur, mit dem Herzen über jede erniedrigende Begierde wirklich zu erheben weiß, der siehet Gott von Angesicht, und es ist zu wenig von ihm gesagt, daß er nur an ihn glaube. †) Wäre nun auch die Philosophie eines Solchen, wären seine Meinungen, nach dem (ich glaube richtigen) Urtheil der natürlichen Vernunft, die einen nicht persönlichen Gott, die einen Gott der nicht ist, ein Unding nennt, Atheistisch; gäbe er auch selbst seinem System diesen Namen: so wäre seine Sünde doch nur ein Gedankending, eine Ungeschicklichkeit des Künstlers, in Begriffen und Worten; ein Vergehen des Grüblers, nicht des Menschen. Nicht das Wesen Gottes, sondern nur ein Name würde von ihm geläugnet. So dachte ich von Spinoza, als ich folgende, in meiner Rechtfertigung wider Mendelssohn (S. 84.) befindliche Stelle schrieb: „Eh proh dolor..
„Und sey du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benedictus! wie du auch über die

---

†) Man vergleiche im 2ten Bande dieser Sammlung S. 119. f. mit S. 69.

„Natur des höchsten Wesens philosophiren
„und in Worten dich verirren mochtest: sei=
„ne Wahrheit war in deiner Seele, und
„seine Liebe war dein Leben.“

Die große Uebereinstimmung zwischen der Re=
ligion des Spinoza (Seine Philosophie stellt sich
durchaus als Religion, als Lehre von dem höch=
sten Wesen und dem Verhältnisse des Menschen zu
demselben dar) — und der Religion des Fenelon
ist schon mehrmals angeführt, aber noch keinmal auf eine
alle Philosophien umfassende Weise ausgeführt wor=
den. Eine solche Ausführung selbst zu unternehmen,
ist eine lange Zeit hindurch mein Lieblingsgedanke
gewesen. Hier will ich nur bemerken, daß der Vor=
wurf, entweder des Atheismus, oder des Mysti=
cismus, überhaupt aber der Schwärmerey und
des Unsinns, von dem großen Haufen derer, die
sich Philosophen und Religions=Lehrer nennen, jeder
Philosophie, welche Gestalt sie auch annehme, zu
allen Zeiten bis an das Ende der Tage wird ge=
macht werden, die den Menschen einladet, sich mit
dem Geiste über die Natur, und über sich selbst, in
sofern er Natur ist, zu erheben. Dieser Vor=

wurf ist nicht abzuwenden, weil sich der Mensch nicht über die Natur außer ihm und in ihm erheben kann, als indem er sich zugleich über seine Vernunft, die zeitliche, bis zum Begriff der **Freyheit** mit dem **Geiste** erhebt.

In Absicht dieses die Vernunft übersteigenden Begriffes der Freyheit, wie er zu bestimmen sey, was er in sich fasse, voraussetze und nach sich ziehe, möchten wir uns schwerlich ganz vergleichen können.

So würde sich einige Verschiedenheit der Meinung unter uns wohl auch bei dem Unterschiede zeigen, den wir beyde zwischen Religion und Götzendienst, übrigens ganz auf dieselbe Weise, machen.

Ich behaupte: der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur zugleich mit Gott finden kann; und er ist sich selbst unergründlich, weil ihm das Wesen Gottes nothwendig unergründlich ist. Nothwendig! weil sonst im Menschen ein übergöttliches Vermögen wohnen, Gott von dem Menschen müßte erfunden werden können. Dann wäre Gott nur ein Gedanke des Endlichen, ein eingebildetes, und mit nichten das höchste, allein in sich bestehende Wesen, von allen anderen Wesen der freye

Urheber, der Anfang und das Ende. So verhält es sich nicht, und darum verliert der Mensch sich selbst, so bald er widerstrebt sich in Gott, als seinem Urheber, auf eine seinem Verstande unbegreifliche Weise zu finden; so bald er sich *in sich allein* begründen will. Alles löset sich ihm dann allmählig auf in sein eigenes Nichts. Eine solche Wahl aber hat der Mensch; diese Einzige: das *Nichts* oder einen *Gott*. Das Nichts erwählend macht er *sich* zu Gott; das heißt: er macht zu Gott ein *Gespenst*; denn es ist unmöglich, wenn kein Gott ist, daß nicht der Mensch und alles was ihn umgiebt blos *Gespenst* sey.

Ich wiederhole: Gott ist, und ist *außer mir*, ein *lebendiges*, *für sich bestehendes Wesen*, oder **Ich** bin Gott. Es giebt kein drittes.

Finde ich Gott nicht — so, daß ich ihn setzen muß: Ein Selbstseyn — *außer* mir, *vor* mir, *über* mir; so bin ich selbst, kraft meiner Ichheit, *ganz und gar* was so genannt wird, und mein erstes und höchstes Gebot ist, daß *ich nicht haben soll andere Götter außer Mir*, oder jener Ichheit. Ich weiß alsdann und begreife vollkommen,

wie dem Menschen jene thörichte, abgeschmackte, im Grunde gottlose Abgötterey mit einem Wesen außer ihm entsteht; diesen Wahn ergründend, deducirend und construirend, vernichte ich ihn auf immer.

Indem ich ihn aber, mich über ihn verständigend, vernichte und jenen Götzendienst zu Schanden mache, muß ich auch alles was mit ihm zusammenhängt vertilgen; ich muß vertilgen aus meiner Seele die Religion der Liebe, des Beispiels; muß verspotten jede Anregung und Eingebung eines Höheren; verbannen aus meinem Herzen jede Andacht, jede Anbetung.

Ferne sey von mir ein solches Heil! Entschieden, unverholen, ohne Zagen und Zweifeln gebe ich dem nur äußerlichen Götzendienste vor jener mir zu reinen Religion, die sich mir als Selbstgötterey darstellt, den Vorzug. Will man nun meine Schwachheit Irreligion; will man die Wirkung dieser Schwachheit, oder meinen Aberglauben — Atheismus nennen; so zürne man nicht, wenn ich wider denjenigen, der mir ein solches hartes Du oder Ich des Atheismus vorhält, das Du behaupte. Mit Ihnen, mein Freund, bin ich nicht in diesem Falle, da Sie in Ih-

rer Appellation (S. 61 und 62) ausdrücklich erklären, der Aberglaube schließe nicht unbedingt Moralität, folglich auch nicht wahre Gottesverehrung aus. Und so habe ich ebenfalls von meiner Seite schon vorhin zugegeben, daß jene unsinnliche Abgötterey, die einen Begriff, ein Gedankending, eine Allgemeinheit an die Stelle des lebendigen Gottes setzt (ich möchte sie die Abgötterey mit dem Adjectivo nennen,) Moralität und die mit ihr unzertrennlich verknüpfte wahre innere Religion nicht ausschließe. Der lebendige Gott wird dann geläugnet — nur mit den Lippen.

Ueberhaupt ist in Absicht des Aberglaubens und des Götzendienstes meine Meinung, daß es ganz einerley sey, ob ich mit Bildern aus Holz und Stein, ob ich mit Ceremonien, Wundergeschichten, Gebärden und Namen, oder ob ich mit philosophischen durch-und-durch-Begriffen, kahlen Buchstabenwesen, leeren Einbildungs-Formen Abgötterey treibe: ob ich auf diese oder jene Weise die Gestalt zur Sache mache, am Mittel abergläubig hangen bleibe, und mich um jeden wahrhaften Zweck betrüge. Oefter sagte ich zu gewissen Andächtigen: Ihr wollt nur nicht mit des

Satans Hülfe Zauberey treiben, wohl aber mit der Hülfe Gottes; denn Eure Religion ist aus lauter Zaubermitteln, sichtbaren und unsichtbaren, zusammengesetzt, und im Grunde nur ein beständiges dem Teufel entgegen und mit ihm in die Wette hexen. Ich fand aber auch unter diesen, mich durch ihren ekelhaften Aberglauben, durch ihre vernunftwidrige Meinungen empörenden, das empfindlichste Aergerniß mir gebenden Menschen mehrere, denen dieser Aberglaube, dieser Trotz der Unvernunft und ein damit verknüpfter Götzenfürchtiger Eifer, doch ebenfalls nur auf den Lippen wohnte. Innerlich im Herzen und im Geiste meinten sie mit ihren verkehrten Redensarten und wunderlichen Einbildungen doch das Wahre. Aber unmöglich war es ihnen, aufrichtig unmöglich, und schien ihnen darum ungereimt, zugleich Gottlos, von jenen Worten und Bildern der Unvernunft dieses Wahre zu trennen. Man hätte ihnen eben so gut zumuthen können überhaupt zu denken ohne Worte und Bilder, und von ihren Vorstellungen, Empfindungen und Gefühlen alles Individuelle und was Gestalt heißt abzusondern. Da nun letzteres auch der beste oder reinste Philosoph nicht vermag, wenn nicht

alles wirklich zunichte gedacht, alles nicht zu unmöglichen durch- und durch- Begriffen eines reinen Leeren, und leeren Reinen erhoben werden, und in dieser Erhebung allein die wahre ewige Seligkeit bestehen soll: so dächte ich, die Beschuldigung der Abgötterey und des Aberglaubens sollte uns nicht so leicht aus dem Munde gehen. Man dürfte von der anderen Seite uns vorwerfen, wir erhöben uns schamlos mit einer größeren Sünde über die geringere des Nächsten, da unser Dichten, Trachten und Vermögen nur wäre, Oede zu machen den Ort des Wahren — jenen, den nach seiner Weise mit Altären jedes Volk der Welt bezeichnet hatte — und Salz auf die Stelle zu streuen. Unendlich weiser wäre es nach meinem Urtheil, wenn wir uns selbst tief überzeugten, dann auch Andere zu überzeugen uns bemühten: „Nicht der Götze mache den Götzen-Diener; nicht der wahre Gott den wahren Anbeter. Denn machte der wahre Gott den wahren Anbeter, so wären wir es alle, und alle in demselben Maße, da des wahren Gottes Gegenwart nur Eine Allgemeine ist." †)

---

†) Aus der Schrift von den göttlichen Dingen.

Wohl dem Menschen, der beständig diese Gegenwart empfindet, dem jene alte Betheurung: **Bei dem lebendigen Gott!** in jedem Augenblick die höchste, Urbild der Wahrheit ist. Wer mit verderbender Hand die heilige und hohe Einfalt dieses Glaubens antastet, der ist ein Widersacher der Menschheit; denn keine Wissenschaft noch Kunst, noch irgend eine Gabe wie sie Namen haben möchte, vergälte was mit ihm genommen würde. Ein Wohlthäter der Menschheit ist dagegen, wer durchdrungen von der Hoheit, Heiligkeit und Wahrheit jenes Glaubens, es nicht duldet daß man ihn verwüste. Seine Hand wird stark seyn indem er die gesunkenen Altäre des allein Lebendigen und Wahren höher wieder aufrichtet. Da er sie ausstreckte, sank schon und verdorrete die Hand des Stürmers. So war es bisher; so wird es ferner seyn: **Er veraltet nicht.**

Sie verlangen nicht, daß ich Sie wegen der Länge meines Briefes um Verzeihung bitte. Ich bin wenigstens der Meinung, mich eher entschuldigen zu müssen, daß ich, aus Ermüdung, hier schon ein Ende

mache, nachdem ich Ihnen meine Unwissenheits=lehre, unvollständig und rhapsodisch, mehr nur erzählt, als philosophisch dargelegt habe. Doch versprach ich auch nicht mehr, und fühle im Grunde nur meine Eigenliebe gekränkt, die mir sagt, es wäre diese Lehre einer mehr philosophischen Ausführung doch wohl fähig, und auch nicht unwerth. Einmal mit einem Wunder sind alle Philosophien, ohne Ausnahme, behaftet. Jede hat einen besonderen Ort, ihre heilige Stelle, wo das ihre, als das allein wahre, jedes andere überflüssig machende Wunder zum Vorschein kommt. Geschmack und Charakter bestimmen großentheils die Richtung des Angesichts nach dem Einen oder dem Anderen dieser Orte. Trefflich haben Sie selbst dieses bemerkt, S. 25. Ihrer neuen Darstellung, wo Sie sagen: „Was für eine Philoso=
„phie man wähle, hängt davon ab, was man für
„ein Mensch ist: Denn ein philosophisches System ist
„nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder
„annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist
„beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat." —
Sie wundern sich wohl, daß ich diese Stelle anführen und sie trefflich nennen mag, da was vorher geht und

folgt (S. 23 — 26.) mir, wegen meiner Denkungsart, Ihre Verachtung — wenigstens Ihre Nichtachtung, und, nur zurückgehaltenen, Spott, mit stechendem Witze, ankündigt. Ich habe dieser Blätter deswegen nur desto lieber gedacht, um bei dieser Gelegenheit zu bemerken, daß ich unter dem Schreiben dieses Briefes eine wenigstens nicht verächtliche Stärke des Geistes bewiesen habe, da mir die unwidersprechlich mich mittreffenden harten und geschärfteren Befehle: Gar nicht mit zu sprechen über dergleichen Gegenstände! theils in Gedanken vorschwebten, theils beim Nachschlagen unter der Arbeit häufig genug vor Augen kamen, und mich aus der Fassung bringen wollten. Was mich jedesmal wieder aufrichtete, habe ich vorhin schon angeführt; nehmlich, daß ich mich ein für allemal als ausgenommen betrachten darf. Wirklich bin ich davon aufrichtig überzeugt, und weiß überdies aus eigener Erfahrung, daß, wo wir auch nicht persönlich ausnehmen, sondern im Gegentheil, indem wir unseren Unwillen im Allgemeinen ergießen, gerade diese Person vor Augen haben, und durch ihre Vorstellung in Feuer gesetzt werden, dennoch sie selbst mit unserem Unwillen

nicht meinen, weil wir tief und lebhaft fühlen, es sey mit der Sache in Absicht ihrer — dennoch eine **andere** Sache. — Vergelten Sie mir Gleiches mit Gleichem, mein lieber Fichte, und entschuldigen Sie mich, wie ich Sie entschuldigte, wenn Sie etwa finden sollten, daß ich mich an der einen oder anderen Stelle dieses Briefes zu lebhaft ausgedrückt hätte. Ich habe mit Fleiß hart gezeichnet, und die grellsten Farben aufgetragen, damit gewiß abstäche, was abstechen sollte, und es so rein wie möglich heraus käme, was unter uns nur Mißverstand, und was wirklich entgegengesetzte Denkungsart ist.

Es gehe Ihnen wohl! das wünsche ich von Herzen, wie ich gewiß von Herzen Ihr Freund und wahrer Verehrer bin.

Den 21sten März 1799. **F. H. Jacobi.**

Ueber das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben.

(Zuerst erschienen in Reinholds Beiträgen u. s. w. 3ter Heft 1801.)

Vorbericht.

Die ersten Blätter des folgenden Aufsatzes sind aus einer vor mehreren Jahren angefangenen Schrift des Verfassers genommen, und er selbst war dort unter den Eingangs Angeredeten mit begriffen.

Unter was für Umständen, auf welche Veranlassung und aus welchen Gründen, guten oder nur scheinbaren, er in jener Schrift als mit den Kriticisten gemeine Sache machend angesehen, und mit ihnen zu einer gleichen Verantwortung gezogen werden konnte, braucht hier nicht erzählt zu werden. Genug er kam in die Mitte zu stehen zwischen einem Enthusiasten des blos logischen Enthusiasmus und einem lebhaften Verfechter überhaupt des Positiven, und an ihm sollten die von den beyden Gegnern auf einander gerichteten heftigen Stöße sich brechen.

So viel mußte hier gesagt werden, um die plötz-

liche Anrede und den Ton im Fortgange zu erklären und zugleich zu entschuldigen.

Nun die Geschichte, wie aus jener Rede die gegenwärtige Schrift geworden ist.

Da mein Freund Reinhold mich in den Osterferien des vorigen Jahrs besuchte, las ich ihm, durch unsere Unterredungen darauf geführt, aus der erwähnten, noch nicht ganz ausgearbeiteten Schrift einige Stellen, und darunter auch diese Rede vor. Ich sagte ihm, daß ich sie umzuarbeiten und abzukürzen gedächte, damit sie mehr Verhältniß zu dem übrigen bekäme. Er bat mich hierauf, sie ihm in ihrer gegenwärtigen Gestalt für seine Beiträge, deren Entwurf ihn gerade damals beschäftigte, zu überlassen: es bliebe mir dadurch ja unbenommen, sie an ihrer eigenen Stelle, abgekürzt oder unabgekürzt, von neuem erscheinen zu lassen. Ich willigte in das Begehren meines Freundes, und gieng auch gleich nach seiner Abreise daran, dieses Stück aus meiner Handschrift auszuziehen.

Unter dem Abschreiben entstanden mir vielerley Bedenken. Ich mußte nothwendig in einem Vorbericht mich über dies Fragment erklären; mußte angeben, wo und wie es entstanden, und warum es in die-

sem Tone rede. Ferner waren ausdrückliche Belege und einige erörternde Anmerkungen nothwendig, da so wenige, so äußerst wenige Leser der Kantischen Schriften sie genug gelesen, und die entscheidenden Sätze derselben alle auf die erforderliche gleiche Weise genug behalten haben, um eine gedrängte Darstellung des zusammenhangenden Inhalts derselben, des im eigentlichsten Verstande ganzen Systems, zu fassen, und sie für eine gründliche, durchaus wahrhafte zu erkennen; wäre eine solche Darstellung auch so beschaffen, daß sich jeder einzelne Satz derselben zehnfach belegen, und die Richtigkeit der Zusammenstellung nach allen möglichen Beziehungen auf das unwiderleglichste, genaueste und pünctlichste erweisen ließe. Nach diesen und noch anderen Betrachtungen wurde mir mein gethanes Versprechen mehr als leid. Gern hätte ichs zurückgenommen, wäre nicht die Furcht vor dem Verdacht gewesen, daß ich eine ungegründete Aengstlichkeit blos vorschützte, weil ich überhaupt nicht Lust hätte, es zu halten. Ich überlegte daher, wie mir in meiner Noth zu rathen wäre, und fand diese Auskunft. Ich wollte an einem sich mir dazu anbietenden schicklichen Orte gegen das Ende der Rede ausbeugen, sie hier

etwas erweitern, Belege und Erörterungen einfließen lassen, und dem Ganzen dann noch mit Citaten und einigen kurzen Anmerkungen nachhelfen.

Die Ungeduld, diese Arbeit, die mich drückte und von einer anderen mich sehr anziehenden abhielt, auf die Seite zu bringen, ließ mich allzurasch ans Werk gehen. Ich vertraute meiner Eile. Sie und meine Ungeduld betrogen mich; und bald wurde nun, wie dies so oft der Fall ist, der Betrogene von seiner Seite wieder zum Betrüger. Unter der mir im Beginnen so widerwärtigen Beschäftigung entstand mir unvermerkt eine Lust, die mich verführte. Mit jedem Tage mehr wurde das neue Interesse des älteren und meiner so bestimmten ersten Absicht Meister. Aber es dauerte noch lange, eh' ich mir es selbst gestand, wirklich meine erste Absicht aufgab, und entschlossen zu mir sagte: dort ist nun dein entfernteres Ziel! Es hilft dir nichts, daß du dir die Zahl der Schritte bis dahin verbergen willst; das Seitwärtssehen aber nach dem ersten näheren, wenn du damit fortfährst, wird nur Krümmen in deinen Gang bringen, und dir den Weg verlängern! — Ich hatte nicht diese Herzhaftigkeit. Eine durch Zufälle erzwungene gänzliche Entfer-

nung von meiner Arbeit auf viele Wochen mußte sie mir erst verschaffen.

Jetzt nach diesem Zeitraume, da ich mit erfrischtem Auge und ruhiger Ueberlegung das schon Ausgearbeitete und meine Vorbereitungen wieder ansah, stand ich keinen Augenblick mehr an, mir die Wahrheit zu bekennen, und einen besseren Entschluß zu fassen. Bedachtsam prüfte ich nun den mir wider meinen Willen entstandenen größeren Entwurf, ordnete seine Vollendung an, maß sorgfältig den Weg, den ich noch bis zu meinem Ziele hin zu machen hatte, bestimmte und zählte die Tagereisen, und versorgte mich überflüssig mit allem Nöthigen, um nur ja nach wieder angetretener Reise keinen Aufenthalt mehr zu erfahren. So vorbereitet, ausgerüstet und versorgt, gieng ich an die Fortsetzung meines Werks, und es förderte damit, wie es mußte. Schon war das Härteste überstanden, keine von den eigentlich gefährlichen Stellen mehr vor mir; noch eine kleine etwas unwegsame, doch schon mehr als halbgebahnte Strecke, und es führte mich nun ein bequemer Weg, durch anziehende, auch fruchtbare, Gegenden, nach dem ange-

strebten Ziele: da zwang mich ein trauriges Ereigniß, plötzlich inne zu halten.

Ganze drey Monate lang machten Schwindel und eine damit zusammenhangende Augenschwäche mir fast alles Lesen und Schreiben so gut als unmöglich. Mehrmals während dieser Zeit hatten mich Veränderungen meines Zustandes, anstatt einer gehofften Besserung, nur Verschlimmerung erfahren lassen. Müde dieser Kränkungen, entsagte ich der Hoffnung ganz. Und jetzt kam mir der Gedanke, meinem Freunde Köppen, der mich öfter mit Besuchen von Lübeck aus erfreuete, bittend vorzuschlagen: ob er nicht aus meiner Vorbereitungs-Kladde und ihren Beilagen, die ich noch vermehren könnte, den durch meine Krankheit unterbrochenen Aufsatz, meinem Entwurfe gemäß, vollenden wolle. Aus wahrer herzlicher Freundschaft verstand er sich dazu. Er hoffte, ich würde leichter genesen, wenn er mir diese Sache, da sie eine für mich so unglückliche Epoche bezeichnete, aus dem Gemüth schaffte, und der Erfolg hat bewiesen, daß er sich wenigstens nicht ganz hierin betrog. Gelingen mußte das Unternehmen dem Verfasser der Abhandlung über die Systeme, im zweyten Hefte dieser Beiträge, und einer

späteren, im sechsten Hefte des diesjährigen Genius der Zeit; und ich konnte, da ich ihn versicherte: durch seine Willfährigkeit würde aus meiner Noth für mein Werk eine Tugend werden, der Bestätigung meines Wortes durch den Erfolg gewiß seyn. Die Stelle, wo die Ausarbeitung meines Freundes anhebt, wird man angezeigt finden.

Folgendes, den Inhalt und die Absicht meiner Schrift Betreffende, ist hier noch vorauszuschicken nothwendig.

Die Kantische Kritik hat die Auflösung des Problems zum Gegenstande: wie Erkenntnisse a priori, das heißt, wie Begriffe, Urtheile, Vorstellungen von Gegenständen, theils schlechterdings und durchaus unabhängig von der Erfahrung; theils ihr wenigstens vorgreifend, sie anticipirend; überall aber ohne irgend eine Beimischung aus derselben — möglich sind.

Zum Beweise, daß es dergleichen reine Begriffe, Urtheile und Vorstellungen von Gegenständen, die schlechterdings nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem Erkenntnißvermögen allein entspringen, wirklich gebe; werden reine Mathematik und reine Na-

turlehre, nebst denen auch dem gemeinsten Verstande offenbaren Grundsätzen der Erfahrung, welche, da sie der Erfahrung das Gesetz geben, nicht aus der Erfahrung erst entsprungen seyn könnnen; dann auch noch besonders jene Erkenntnisse angeführt, die in gar keiner Erfahrung anzutreffen sind, und mit denen eine eigene Wissenschaft, Metaphysik, deren Gegenstände Gott, Freyheit und Unsterblichkeit sind, sich beschäftigt.

Die Frage von den sämtlichen Erkenntnissen a priori läßt sich, nach Kant, auf die eine Frage: wie sind synthetische Urtheile überhaupt a priori möglich? zurückführen.

Die Möglichkeit analytischer Urtheile a priori soll sich aus dem Facto der Logik, (die am Anfange ist, obgleich Synthesis der Analysis nothwendig überall vorgeht;) so wie die Möglichkeit synthetischer Urtheile a posteriori aus dem Facto der gemeinen Erfahrung, von selbst verstehen.

Aber warum denn nicht eben so die Möglichkeit apriorischer synthetischer Urtheile, da sie sich nicht minder durch die That beweisen?

Einmal, weil, wie gesagt, die Logik am An-

fange und hier etwas schon ganz ausgemachtes ist, eben so wie die wirkliche Erfahrung beydes am Ende und zugleich am Anfange. Hernach, weil eine neüe gründlichere Untersuchung der reinen synthetischen Principien, wegen der vielfältig von ihnen gemachten unzulässigen, dem Fortgange der wahren Wissenschaft nachtheiligen Anwendungen, dann auch wegen anderer sie betreffender Ereignisse, nothwendig geworden. Ihre Realität und Gültigkeit war mehrmals angefochten worden, und noch ganz kürzlich hatte einer der scharfsinnigsten und tiefdenkendsten Philosophen, David Hume, nicht nur erhebliche, sondern auch sehr lehrreiche und die Wissenschaft befördernde Zweifel dawider erregt, indem er die Unmöglichkeit der Anwendung der Principien a priori außerhalb der Gränzen der Erfahrung in das helleste Licht stellte.

Um nun zugleich das Irrige in den Humischen Behauptungen zu widerlegen, und das Wahre in denselben zu bestätigen, wählt Kant einen ganz eigenen Weg. Er räumt dem Gegner ein: der Verstand könne einer w i r k l i c h e n Erfahrung, (einer Erfahrung von Gegenständen, die wirklich außer u n s e r m Subject vorhanden, nicht b l o s e E r s c h e i-

nungen wären,) allerdings nicht vorgreifen; einer Erfahrung blos in der Einbildung hingegen (einer durchaus subjectiven) müsse er nothwendig vorgreifen, indem das Einbilden allein durch ein solches Vorgreifen nach Gesetzen blos des Einbildens (Kategorien) möglich werde.

Schon auf dem natürlichen Wege logischer Maximen, bemerkt Kant, werden wir dahin geführt, „die Verschiedenheit der Kräfte unseres Gemüths, als da sind Empfindung, Bewusstseyn, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, Lust, Begierde u. s. w., so viel als möglich dadurch zu reduciren, daß wir, durch Vergleichung, die versteckte Identität entdecken, und nachsehen: ob nicht Einbildung mit Bewusstseyn verbunden Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, vielleicht gar Verstand und Vernunft sey.“*) — Eine nützliche Weisung! Indem wir sie befolgen, gelangen wir wenigstens schon dahin, daß wir es als eine Idee annehmen, die Einbildungskraft sey die eine Grundkraft des Gemüths, und alle übrigen angeblich

*) Kr. d. r. Vernunft. S. 677.

verschiedenen Kräfte desselben nur Modificationen von ihr. Wohl aber sind wir dann noch toto coelo davon entfernt, „die Möglichkeit einer Selbstgebärung des Verstandes samt der Vernunft, ohne von der Erfahrung geschwängert zu seyn, und die Vermehrung der Begriffe aus sich selbst (die Epigenesis des Verstandes samt der Vernunft) einzusehen und zu begreifen*)"; sind noch toto coelo davon entfernt, jene Selbstgebärung nun an uns selbst verüben und das menschliche Erkenntnißvermögen als ein Object-Subject aus der Einbildungskraft allein, und allein durch sie, construiren zu können, so daß sie, in ihrer producirenden Eigenschaft, als die ratio essendi, causa prima et efficiens aller Vorstellungen, als solcher; in ihrer reproducirenden aber, als die ratio cognoscendi, causa secunda, media et finalis derselben, überall aber zugleich als causa et effectus sui, und als das, was Alles in Allem ist, sich uns klar vor Augen stellte, und wir zu einer wahren und vollkommenen Einsicht der Sache gelangten. Weil David Hume

---

*) Kr. d. r. Vernunft. S. 793.

sich zu dieser Einsicht nicht erhob, und „die Möglichkeit jener Selbstgebärung geradezu für eine Unmöglichkeit hielt; weil er gar nicht darauf verfiel, daß vielleicht der Verstand durch seine apriorischen Begriffe selbst Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden, seyn könne: nur darum drang ihn die Noth, die Principien der Erfahrung von der Erfahrung selbst abzuleiten, nämlich von einer durch öftere Association in der Erfahrung entsprungenen subjectiven Nothwendigkeit, welche zuletzt fälschlich für objectiv gehalten werde — folglich das ganze apriorische System für ein System von Täuschungen zu erklären *).“

Also, wenn David Hume widerlegt und das apriorische System gegen die mit ihm Einverstandenen gerettet werden sollte, so mußte die Möglichkeit dessen, was er für unmöglich gehalten hatte, dargethan werden; und sie war dargethan, wenn gezeigt wurde, man hätte sich bisher allgemein geirrt, indem man allgemein angenommen, unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten, da in der Wahr-

*) Kr. d. r. Vernunft. S. 793. 127.

heit sich doch umgekehrt die Gegenstände nach unserer Erkenntniß richten müßten *). Dieses Zeigen aber, wenn es philosophisch geschehen sollte, war nur durch eine Deduction des Objects allein aus dem Subject, das ist, durch eine Construction zugleich des Objects und Subjects, so daß beyde sich, als sich gegenseitig voraussetzend und zugleich identisch, darstellten, möglich; denn wie hätte sonst mit der Wirklichkeit apriorischer Erkenntnisse zugleich ihre Möglichkeit, mit ihrer Möglichkeit zugleich ihre Nothwendigkeit erhellen wollen? Es galt einen Versuch; wenn er gelang, so wurde die Hypothese zum Dogma; das nach ihr gemachte Experiment demonstrirte. Der Versuch gelang nach Wunsch, und sogar über die Erwartung. Denn das Object ergab sich dergestalt nothwendig aus dem Subject allein, daß jenem, als für sich bestehend, kaum noch eine sehr zweydeutige Existenz, aus dem Gerüchte der Empfindung, ganz außerhalb der Gränzen des Erkenntnißvermögens gelassen werden durfte. Hier im Leeren mochte es denn, „als an sich wirklich,

---

*) Kr. d. r. Vernunft, Vorrede. S. XVI.

aber als von uns unerkannt und unerkennbar, beseitiget,"*) ein otium cum dignitate genießen, und seine problematische Wichtigkeit ungestört behaupten.

Da aber zufolge dieser zwischen dem Object und Subject vorgenommenen philosophischen Theilung das zu Erkennende dem Erkennenden ganz entrückt und auf ewig von ihm getrennt wird: so scheint es fast, auch das Subject müßte sich, als Erkenntnißvermögen, nun ebenfalls zur Ruhe begeben. Ist doch das Wahre außer dem Erkenntnißvermögen; kann doch das letztre, ohne Widerspruch seines eignen Wesens, nicht herausgehen aus sich selbst; muß es doch dies Wahre, ein für allemal, als ein von ihm nie zu Erkennendes liegen und blos auf sich beruhen lassen! Wozu also eine unfruchtbare Geschäftigkeit in Absicht eines Gegenstandes, der, als Erkenntnißgegenstand, ewig für uns ein offenbares Nichts, für sich nur ein problematisches Etwas bleibt? Leider ist das Glück eines otii cum dignitate für das Subject unerreichbar! Es kann nicht aufhören, sich in Beziehung auf das Object, dem es nicht beikom-

*) Kr. d. r. Vernunft, Vorrede. S. XX.

men und das ihm wiederum nichts anhaben kann, zu beschäftigen, ohne daß es selbst aufhöre zu seyn. Soll es nun, nachdem es über die Nichtigkeit jeglicher Absicht auf das Object zur Erkenntniß gekommen ist, seine eigne Vernichtung, und so — ein vollkommnes Ende aller Dinge sich zur letzten Absicht setzen? — Vielleicht!

Dieses bedenkliche Vielleicht; die Nothwendigkeit, dem Erkenntnißvermögen, welches alle wahre Absicht, allen wahren Grund und Werth durch die gänzliche Beseitigung des Objects verlor, doch wenigstens in einer nichtigen Beziehung auf dasselbe, in einem nach ihm hingerichteten Bestreben, Vorwand seines Daseyns und Namens zu lassen; hat wohl hauptsächlich den Urheber der Kritik bewogen, das Object, als für sich bestehendes Ding, und eine mystische Verbindung oder Kryptogamie desselben mit dem Subject, gewaltsam beizubehalten und unveränderlich zu behaupten. Obgleich er daher die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Erkenntnisse a priori nur aus der Unmöglichkeit und gänzlichen Nichtigkeit der Erkenntnisse a posteriori; oder die apriorische Möglichkeit des Erfahrens nur aus der

apriorischen Unmöglichkeit, irgend etwas wahrhaft zu erfahren, darzuthun und zu erklären wußte: so läßt er dennoch neben der herausgebrachten idealen Unmöglichkeit die vorausgesetzte reale Wirklichkeit stehen, und beyde sollen sich gegenseitig nicht beeinträchtigen.

Durch diese Uneinigkeit des Systems mit sich selbst, gleich in der Grundlage, mußte die Ausführung desselben so dädalisch werden, daß es eben so schwer ist, seine wirklichen Widersprüche zu zeigen, als den blos scheinbaren das widersprechende Ansehn zu benehmen; eben so schwer, das Richtige des Systems zu vertheidigen, als das Unrichtige zu widerlegen. Grade einer solchen Amalgamation von künstlicher Zweydeutigkeit hat es größtentheils seine Gunst und die zahlreiche Schaar fortwährend standhafter Freunde zu danken. Sein Grundgebrechen, seine Chamäleonsfarbe, daß es halb a priori, halb empirisch seyn, zwischen Idealismus und Empirismus in der Mitte schweben soll, kömmt ihm bei dem größeren Publicum sehr zu statten. Etwas im Menschen widersetzt sich einer absoluten Subjectivitätslehre, dem vollkommnen Idealismus; man ergiebt sich aber

leicht, wenn auch nur der Name des Objectiven bleibt. Das Schaugerüst von Objectivität im Kantischen Systeme übte den Scharfsinn seiner Bekenner, man erhielt Gelegenheit, aus widersprechenden Stellen der Kritik zu beweisen, daß Kant sich nicht widerspreche; den Idealismus durch Empirismus, den Empirismus durch Idealismus wieder gut zu machen; die Vortrefflichkeit des Systems eben in dieser Zweyendigkeit zu finden, und sich überhaupt nach beliebigem Geschmack in demselben einzurichten.

Hier nur ein Beispiel statt aller. — Raum und Zeit sind nach den ausdrücklichen Behauptungen der Vernunftkritik blose Formen der äußern und innern sinnlichen Anschauung, liefern aber als solche ein mögliches Mannichfaltiges a priori zu einem möglichen Erkenntniß.*) Sie können vermöge dieser Formnatur nie Gegenstände werden,**) lassen sich eben darum nicht anschauen, noch wahrnehmen, ***) sind blose entia imaginaria und ohne ein Reales keine Objecte.****) Wenn das Licht nicht den Sinnen ge-

*) Kr. d. r. V. S. 33. fg. und S. 137.
**) Kr. d. r. V. S. 347.
***) Kr. d. r. V. S. 207.
****) Kr. d. r. V. S. 349.

geben worden, so kann man sich auch keine Finsterniß, und wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Raum vorstellen. †) Und dennoch sind diese nämlichen nicht objectiven Formen der Anschauung, Raum und Zeit, nach andern Aeusserungen auch Gegenstände, ††) nicht blose Formen der Anschauung, sondern Anschauungen selbst, und sind, als solche, sogar einzelne Vorstellungen. †††) Es muß demnach doch wohl möglich seyn, die Finsterniß, (die reine Erkenntniß,) ohne das Licht, (die empirische Erkenntniß;) und weil das Reine nach Kant das Empirische erst möglich macht, das Licht nur durch die Finsterniß zu sehen. ††††) In einem wahrhaft kunstvollen politischen Gleichgewicht bedingt die Vorstellung des vollen Raumes die Vorstellung des leeren, und diese bedingt wieder umgekehrt die erstre; so daß sich in demselben Systeme die Wahrheit einmal garantiren läßt durch ein vorausgesetztes Reales, und zweytens, auch durch gänzliche Abstraction

---

†) Kr. d. r. V. S. 349.

††) Kr. d. r. V. S. 160.

†††) Kr. d. r. V. S. 136.

††††) S. die vorhin angeführte Stelle. Kr. d. r. V. S. 349.

von demselben, vermöge blos reiner a priori entworfner Gesetze der menschlichen Einbildungskraft. Hält man Raum und Zeit für Gegenstände, so ist es ein Irrthum; hält man sie für blose Formen der Anschauung, so ist es wieder ein Irrthum; hält man sie für beydes zusammen genommen, so ist es ein Widerspruch; es bleibt also kein andrer Ausweg übrig, als sie für Nichts zu halten, wogegen aber dieselbe Kantische Philosophie auf das Feyerlichste protestirt.

Fichte, dem es unbegreiflich schien, wie das Ich seine Realität und Substanzialität von der Materie borge,*) wollte alles von außenher Gegebne, als materiale Bedingung der objectiven Realität, aus dem Kantischen Systeme und der eigentlichen Meinung des Urhebers verbannen. Wie wenig aber dieses möglich ist, erhellt schon aus der ersten am Eingange der Kritik hingestellten Frage. Sollte nämlich eine Synthesis a priori erklärt werden, so hätte man zugleich eine reine Antithesis erklären müssen. Doch es findet sich auch nicht die leiseste Ahndung dieses Bedürfnisses. Vielmehr spricht Kant von einer Synthesis

*) Kr. d. r. V. S. 277. fg.

des Gleichartigen ohne vorhergegangne Antithesis, als wäre ihre Möglichkeit nicht dem geringsten Zweifel unterworfen. Das Mannichfaltige für die Synthesis ward von ihm empirisch vorausgesetzt, und sollte dennoch bleiben, wenn man von allem Empirischen abstrahirte; eine solche sich selbst betrügende Voraussetzung betrog den Schöpfer des Systems samt seinem Systeme, und zeigte sich durch alle einzelnen Zweige desselben unter den verschiedensten Gestalten.

Dieses philosophische Vergehen erörtert der folgende Aufsatz. Seine Absicht ist, zu beweisen, daß der Kriticismus die Aufgabe, welche er lösen wollte, wie Urtheile a priori möglich sind, nicht gelöst hat; daß sie überhaupt nicht gelöst werden kann, weil ein ursprüngliches Synthesiren ein ursprüngliches Bestimmen, und ein ursprüngliches Bestimmen ein Erschaffen aus Nichts seyn würde. Der historische Beweis mußte aus Kants Schriften auf das Klarste dargethan, jede Behauptung über seine Lehre durch Hinweisungen auf seine eignen Worte begleitet werden. Darum findet der Leser eine Menge von Citaten, die sich noch ansehnlich vermehren ließen, wenn nicht eben dieser Reichthum einen sparsamen Gebrauch desselben noth-

wendig machte. Sollte man indessen hier und dort noch eine Beweisstelle vermissen, so findet man sie später bei einer ausführlicheren Erörterung desselben Gegenstandes, und das Werk darf sich gewiß diese Einrichtung zum Gewinn rechnen, da es sonst unter Citaten und Anmerkungen erliegen und sich selbst in der allmähligen Entwickelung vorgreifen müßte.

Zum Schlusse noch ein Wort über den Titel. Er stützt sich auf das von dem Kriticismus herausgebrachte Verhältniß des Verstandes und der Vernunft. Sie befinden sich nach seiner Angabe in einem sonderbaren Kriege. Die Vernunft verlangt mit Recht in den Dingen an sich das Unbedingte, kann aber zu diesem Rechte nicht kommen, weil der Verstand auf seiner Seite mit dem *wahren* und *wirklichen* Recht die Gewährung der ganzen Forderung versagt.*) Wegen dieser besser legalisirten Forderung sind die Ansprüche der Vernunft beim Lichte besehen *dialektisch*; sie macht aber *nothwendig* diese Forderungen, ist also dialektisch mit Recht, und ist mit Recht im Unrecht. *Verständigt* muß sie hierüber werden, denn sie kann

*) Kr. d. r. Vern. Vorrede. S. XX.

nicht ablassen vom Verstande, bezieht sich auf ihn allein mit Recht, und ist, obgleich er das Unbedingte nur als Widerspruch denkt, dennoch blos vermittelst seiner von empirischem Gebrauch.*) Darum giebt es nach dem Kantischen Friedensinstrument folgenden Vergleich zwischen beyden. Die Vernunft hat dem Verstande das Verneinen zu verbieten, der Verstand hingegen der Vernunft das Bejahen; die Vernunft hat den Verstand zu respectiren und wird positiv durch ihn eingeschränkt, der Verstand hingegen erhält von der Vernunft nur eine scheinbare Begränzung, eine negative Einschränkung, und bedient sich ihrer Ideen, ohne seine Verständigkeit aufzugeben, zur äußersten Erweiterung seines Gebiets. Die Vernunft sitzt im Oberhause, der Verstand im Unterhause; letztrer repräsentirt die Sinnlichkeit, die eigentliche Souverainetät, ohne deren Ratification nichts Gültigkeit haben kann.

Dies wissen, ist eine neue Philosophie, sie heilt die Vernunft von ihrem Naturfehler und lehrt sie verständig seyn und genügsam**). Die Kantische

*) Kr. d. r. V. S. 383, 671.
**) Kr. d. r. V. S. 490. fg. und S. 670. fg.

Theorie der reinen Vernunft hat zur Absicht, den Verstand vor der Vernunft als einer Betrügerin zu warnen, und gegen ihre Verführungen dadurch möglichst sicher zu stellen, daß sie ihn, wie die Ideen ihn zum Besten haben, gleichsam mit Händen greifen läßt. Und damit ist denn auch *ihre neue Absicht* vollendet und *die Vernunft zu Verstande gebracht*.

Eutin, d. 30ten Juli 1801.

F. H. *Jacobi.*

Ihr saget laut, lehret ausdrücklich: Gotteserkenntniß, Moral, und Religion als Verbindung beyder, sind die höchsten Zwecke der Vernunft und des menschlichen Daseyns. Alles, womit die Philosophie sich sonst beschäftigte, diene blos als Mittel, um zu jenen Ideen: Gott, Freyheit und Unsterblichkeit zu gelangen, und ihre Realität zu bewähren. Ihr behauptet, die Vernunft würde ihre erste und letzte Absicht, den eigentlichsten Gebrauch ihrer Kraft verlieren; und durch ihre Wirksamkeit den Menschen in ihm selbst nur zerstören und aufreiben, wenn sie nicht jenen Glauben an Gott, an Freyheit und Unsterblichkeit hervorzubringen, wahr zu machen, zu begründen, vermöchte; gerade diese Richtung sey das, was die Vernunft zur Vernunft mache.

Dieses lehret und behauptet ihr unwidersprechlich, geflissentlich wiederholt mit den klarsten Worten.*)

*) Man sehe alle Kantischen Kritiken. Das oben Gesagte fin-

Was aber saget euere Philosophie selbst dazu? Sie sagt, sie könne unmöglich, wie gern sie auch

---

det sich aber schon hinlänglich belegt allein in der Kr. d. r. Vernunft. S. 394. unten, und in der dazu gehörigen Note S. 395.; ferner S. 491, 825, und an noch vielen anderen Stellen desselben Werks. Ich merke hiebey noch an, aus den metaph. Anfangsgr. d. Naturwissenschaft, Vorrede. S. XXIII. daß allgemeine Metaphysik Transscendentalwissenschaft, und Transscendentalwissenschaft allg. Metaphysik ist. Dort heißt es S. XXI und XXII: „Wenn es erlaubt ist, die Gränzen einer Wissenschaft nicht blos nach der Beschaffenheit des Objects und der specifischen Erkenntnißart desselben, sondern auch nach dem Zwecke, den man mit der Wissenschaft selbst zum anderweitigen Gebrauche vor Augen hat, zu zeichnen, und findet, daß Metaphysik so viel Köpfe bisher nicht darum beschäftigt hat, und sie ferner beschäftigen wird, um Naturkenntnisse dadurch zu erweitern, (welches viel leichter und sicherer durch Beobachtung, Experiment und Anwendung der Mathematik auf äußere Erscheinung geschieht,) sondern um zur Erkenntniß dessen, was gänzlich über alle Gränzen der Erfahrung hinausliegt, von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit zu gelangen: so gewinnt man in Beförderung dieser Absicht, wenn man sie von einem zwar aus ihrer Wurzel sprossenden, aber doch ihrem regelmäßigen Wuchse nur hinderlichen, Sprößlinge befreyet, diesen besonders pflanzt, ohne dennoch dessen Abstammung aus jener zu verkennen und sein völliges Gewächs aus dem System der allgemeinen Metaphysik wegzulassen. Dieses thut der Vollständigkeit der letzteren keinen Abbruch, und erleichtert doch den gleichförmigen Gang der Wissenschaft zu ihrem Zwecke...... Es ist auch in der That sehr merkwürdig, (kann aber hier nicht ausführlich vor Augen gelegt werden,) daß die allgemeine Metaphysik in allen Fällen, wo sie Bei-

möchte *), jene idealen Gegenstände euch im eigentlichen Verstande wahr machen, nämlich nicht auf dem theoretischen, dem eigentlichen und geraden Wege des Erkenntnisses **); denn mit euerer Vernunft sey es — und mit dieser Entdeckung werde erst Philosophie! — in theoretischer Absicht so beschaffen, daß sie ganz und gar nicht zum Erkennen eingerichtet und

---

spiele (Anschauungen) bedarf, um ihren reinen Verstandesbegriffen Bedeutung zu verschaffen, diese jederzeit aus der allgemeinen Körperlehre, mithin von der Form und den Principien der äußeren Anschauung hernehmen müsse, und, wenn diese nicht vollendet darliegen, unter lauter Sinnleeren Begriffen unstät und schwankend herumtappe."

*) S. Kr. d. r. Vernunft. S. 490—493. Den Leser der Kantischen Schriften wird diese Stelle, wenn er sie nachschlägt, an mehrere ähnliche, wohl noch passendere, erinnern.

**) Von dem Um- und Nebenwege, der noch ein anderer, im Grunde besserer, Erkenntnißweg seyn soll, nachher an seinem Orte. Wir schlagen mit Kant zuerst den vernünftigen Verstandesweg ein, auf welchem von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit nichts erkannt wird, als daß nichts davon erkannt werde; auf dem man also blind ankommt, und nur dies erfahren soll. Dann kehren wir mit ihm um, und bereisen, mit ihm, auch den unverständigen Vernunftweg, auf welchem man zu nichts darstellenden Erkenntnissen; zu gültigen und wahrhaften Ideen, von ungültigen und nicht wahrhaften, — von nur problematischen Gegenständen gelangt; „dann alle weitere Ansprüche aufgiebt, und nun ein dauerhaft ruhiges Regiment der Vernunft über Verstand und Sinne seinen Anfang nehmen läßt." (Kr. d. r. V. S. 493.)

tauglich sey, sondern, was dieses angehe, einzig und allein auf den Verstand verweisen müsse *), der denn von seiner Seite wieder auf die Sinnlichkeit, diese, mit ihm, wieder auf die Einbildungskraft, die Einbildungskraft endlich auf ein = X des Subjects und ein = X des Objects zu verweisen habe, die denn im Erkenntnißvermögen das letzte sind, aber noch nicht das Erkenntnißvermögen selbst begründen können, so wenig subjectiv als objectiv. Zwar beweisen sich, nach euerer Lehre, beyde X X dadurch, daß sie sich einander auf gleiche Weise voraussetzen, eines an dem anderen ohne weiteres hinlänglich und vollkommen; aber doch nur dergestalt hinlänglich und vollkommen, daß aus dieser gegenseitigen Voraussetzung allein erhellet: keines von beyden dürfe sich rühmen, etwas vor dem anderen darin voraus zu haben, daß es etwa in sich selbst und für sich allein betrachtet, minder problematisch wäre. **) Beyde sind es, respective,

*) Kr. d. r. Vernunft. S. 382. 383. 671. 692.

**) Ein problematischer Gegenstand ist ein Gegenstand, von dem es unausgemacht ist, ob er Etwas oder Nichts sey. Kr. d. r. Vernunft. S. 346. — Problematische Urtheile sind solche, wo man das Bejahen und Verneinen als blos möglich (beliebig) annimmt. ibid. S. 100. — Es sind solche, wo man nicht weiß, ob

in demselben Maße, und müssen es in demselben Maße bleiben, oder die Philosophie artet entweder in dogmatischen Idealismus, oder in dogmatischen Materialismus aus.*) Da nun beyde X X zusammen ein bloses

---

man über Etwas oder Nichts urtheilt. Kr. d. Urtheilskraft. S. 328. — Ein problematischer Satz ist derjenige, der nur logische Möglichkeit (die nicht objectiv ist) ausdrückt, d. i. eine freye Wahl, einen solchen Satz gelten zu lassen; eine blos willkührliche Aufnahme desselben in den Verstand. Kr. d. r. Vernunft. S. 101. — Ein problematischer Begriff ist die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sey. Kr. d. r. Vernunft. S. 343. — Er enthält keinen Widerspruch; seine Realität aber kann auf keine Weise erkannt werden, wenn er auch, als Begränzung gegebener Begriffe, mit anderen Erkenntnissen zusammen hängt, ibid. S. 310.

Dergleichen Begriffe, wenn sie der transscendentalen Möglichkeit der Dinge untergeschoben werden, sind Blendwerke. Kr. d. r. Vernunft. S. 302.

*) S. die Kantische Widerlegung des Idealismus, Kr. d. r. Vernunft, S. 274. ff. Sie ist einzig und allein darauf gegründet, daß Object und Subject, als Dinge an sich selbst, gleich problematisch sind, d. h., auf Hyperidealismus. Man sehe zurück auf die transsc. Aesthetik, wo, S. 55., „die Wirklichkeit äußerer Gegenstände keines strengen Beweises fähig ist," und vergleiche dann mit der nachherigen Widerlegung den Abschnitt über den transsc. Idealismus als Schlüssel, S. 518. — 525., hierauf das Hauptstück über die Unterscheidung der Gegenstände in Phänomena und Noumena S. 294. ff., nebst dem Anhange S. 316, von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, und der dazu gehörigen Anmer-

Ding des Verhältnisses, das ist, gegenseitiger Bestimmung ohne Bestimmendes und zu Bestimmendes, welches heißet, gegenseitiger Begränzung ohne Begränzendes und zu Begränzendes zusammen ausmachen, und durch sie gar nichts schlechthin gesetzt, sondern nur eine totale Grundlosigkeit eröffnet wird:*) so verweisen einmüthig beyde X X noch einmal weiter auf ein ihnen gemeinschaftliches + X, welches, obgleich nun doppelt problematisch, dennoch alle wahre Realität, die Summa des allein wahrhaften Wahren enthält, und darum auf nichts weiter zu verweisen hat. Wäre nicht in diesem

---

kung. Hier heißt es S. 344. „der Verstand begränzt demnach die Sinnlichkeit, ohne sein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene [die Sinnlichkeit] warnt, daß sie sich nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Object, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung), und weder als Größe, noch als Substanz, noch als Realität gedacht werden kann — wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen sey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben werde."

*) S. die Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Kr. d. r. Vernunft. S. 324. ff.

letzten X das reale Reale und wahrhafte Wahre wirklich vorhanden, so wäre es überall nicht vorhanden: Also sind sie in ihm vorhanden, und zwar eben so nothwendig und offenbar, als dem Erkenntnißvermögen schlechterdings und in alle Ewigkeit unerreichbar und verborgen. Wollte das Erkenntnißvermögen sich hierüber beschweren, so darf man es nur erinnern, in sich zu gehen, und sich die Frage vorzulegen: wie es denn wohl das reale Reale und das wahrhafte Wahre habe zu erreichen meinen können; oder nur zu sagen, was es damit meine, und worin eigentlich sein Vorhaben bestehe.*) Man solle ihm dies nur recht zu Gemüth führen, sagt ihr, und es werde sich sogleich bescheiden, auf das reale Reale und wahrhafte Wahre, als ein zu Erkennendes, ein für allemal Verzicht zu thun, sich verständig in sich selbst zurückzuziehen, und das Erkennen des Erkennens, blos als eines Erkennens, sich zum einzigen Geschäft zu machen. Wenn es auf diese Weise seine Praktik, blos als Praktik, ergründet, und sich darein ergeben habe, nur immanent theoretisch seyn zu können: so

*) Kr. d. r. V. S. 233, 234.

möge es wohl noch gelingen, verheißet ihr ihm, daß es, als blos praktisch, nun, auf eine andere Weise, auch noch zu emaniren, und, durch eine neue Praktik, hinten nach und ganz unerwartet, rein theoretisch zu werden, vel quasi sich geeignet finde; nämlich als ein ohne allen Verstand, auch ohne alle theoretische Vernunft, allein durch einen reinen Willen erkennendes, das ist, reale Möglichkeit und Daseyn gebietendes = X.*)

Zur Sache denn!

An der Spitze eueres sich bescheidenden Erkenntnißvermögens stehet der Verstand, und er selbst ist das eigentliche Vermögen der Erkenntnisse, weil durch ihn in dem unbestimmten Objectiven sich bestimmte Objecte, und in dem unbestimmten Subjectiven ein bestimmtes

---

*) Mit anderen Worten: Die Vernunft, nachdem sie, als kritische, die Augen, mit welchen sie zu sehen nur wähnte, sich selbst herzhaft ausgestochen hat, gebietet nun, noch viel herzhafter, sich selbst, der offenbaren Finsterniß, die in ihr ist, in rein praktischer Absicht, zu trotzen, durch einen blinden, d. i. ganz Erkenntnißleeren Glauben. Man sehe hierüber vorläufig in der Kr. d. Urtheilskraft. S. 448. den merkwürdigen Abschnitt: Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben.

Subject, mit den Begriffen, erst hervorthun. Ob nun gleich dieser an der Spitze stehende Verstand, euerer Lehre zufolge, die Geschäftigkeit der Einbildungskraft mit den Bedingungen ihrer Geschäftigkeit, d. i. die Einbildungskraft als das vollständige Vermögen der Anschauungen a priori*), voraussetzt, und diese Einbildungskraft als seine Mutter anzusehen hat: so kann er doch auch betrachtet werden, als wenn die Einbildungskraft ihn voraussetzte und ihn als ihren Vater anzusehen hätte. Man denkt sich ihn alsdann durch den Gedanken einer blosen Handlung des Verbindens und Insichfassens ohne weiteres **): als ein Verbinden — noch von Nichts, noch in Nichts, noch durch Nichts. — So betrachtet ist aber der Verstand nicht allein vor der Einbildungskraft, sondern auch vor sich selbst und seiner Möglichkeit, und muß daher vor allen Dingen sich erst möglich machen.***)

---

*) S. Kr. d. Urtheilskraft. Einl. S. XLII., hernach S. 73. Kr. d. r. Vernunft. S. 206. dann S. 201.

**) Kr. d. r. V. S. 135.

***) S. Kr. d. r. Vernunft, S. 150, den Abschnitt: von der Anw. d. Kateg. auf Gegenstände überhaupt. Zu vergl. mit §. 17. S. 136 — 139.

Möglich macht er sich durch ein ursprüngliches reines, oder bloses Selbst- oder an sich-Bewusstseyn, welches, außer einer qualitativen Einheit, die es hat, auch noch eine quantitative; zu und vor dieser aber Mannichfaltigkeit; folglich Verschiedenheit; überall Thätigkeit, Handlung — mithin Ziel und Hemmung (interstitiones): ein continuirliches Entgegen- und Zusammen- setzen — im durchaus Leeren; ein unendliches Anfangen und Enden, wo nichts anzufangen und nichts zu enden ist — sich selbst, und noch einmal sich selbst, das ist, sich selbst und den reinen Verstand, in, mit und durch sich selbst, unbegreiflich hervorbringt und zugleich voraussetzt.*)

In dieser seiner Ursprünglichkeit, Unabhängigkeit und Alleinthätigkeit ist aber der Verstand (gestehet ihr) ganz leer, und weiß, ungeachtet des Selbst- und an sich-Bewusstseyns, im Grunde nichts von sich und seinen Geschäften der reinen Geschäftigkeit, noch weniger von einem Selbst und an sich.

---

*) S. Kr. d. r. Vernunft, die transsc. Deduction der reinen Verstandesbegriffe. S. 129. ff.

Gleichwohl ist er gerade nur in diesem Zustande recht eigentlich der Verstand selbst, der Verstand allein und an sich, der ursprüngliche; und bringt, als solcher, schon die Elementarlogik, die schlechterdings allgemeine, die ganz reine, rein aus sich hervor*).

---

*) „Der Verstand sondert sich nicht nur von allem Empirischen, sondern sogar von aller Sinnlichkeit völlig aus. Er ist also eine für sich selbst beständige, sich selbst genugsame und durch keine äußerliche hinzukommende Zusätze zu vermehrende Einheit." Kr. d. r. V. S. 89: Von der reinen Logik s. daselbst S. 77—79. — Die Metaphysik dieser Logik, welche aus diesem unabhängigen und selbstständigen Verstande, unabhängig und selbstständig, und schlechterdings allgemein und rein hervorgeht, findet sich in der Kantischen Kritik nicht besonders abgehandelt, ergiebt sich aber daselbst, gleich den andern Metaphysiken, aus der Grundeigenschaft des Gemüths, nämlich aus der productiven und reproductiven transscendentalen Einbildungskraft, aus welcher, wie wir in der Folge sehen werden, Alles sich zuletzt ergiebt. Sie allein ist das ursprüngliche Vermögen sowohl absoluter Antithesis als Synthesis, und dadurch die Schöpferin sowohl der quantitativen Einheit, die das Instrument der Synthesis ist, als der Wiederholung dieser Einheit, welche die Vielheit erzeugt. Sie erzeuget folglich auch die Allheit, und zwar zuerst, denn die quantitative Einheit ist nothwendig schon Allheit. Dergestalt entbehret die transscendentale Einbildungskraft nur der qualitativen Einheit; der Verstand selbst aber, ohne sie, wäre nur diese qualitative Einheit ohne Spontaneität, also noch kein Verstand. Sie also macht den Verstand, aus dem eine reine Logik entspringen kann,

Erst in Gemeinschaft mit der Sinnlichkeit wird er sich gewahr, und erfährt sich als ein Vermögen und nothwendiges Bedürfniß derselben. Durch ein unablässig fortgesetztes Einbegreifen gestaltet er ihr Mannichfaltiges zu einem Wesen, und es kommt mit ihr und ihm zur Sache.

Die Einbildungskraft beginnt das Werk. Sie

---

erst möglich, so wie sie auch den Raum, aus dem eine reine Mathematik entspringen kann, erst möglich machen muß. Wie es aber mit diesen Möglichkeiten nach der Wahrheit beschaffen ist, wird sich bei einer näheren Erörterung zeigen. Ich merke hier nur an, daß der Kantische reine Verstand mit seiner reinen Spontaneität und ihren gemeinschaftlichen Producten mir eine auffallende Aehnlichkeit mit der ihre Gefäße sich selbst bildenden lebendigen Flüssigkeit des berühmten Engländers John Hunter zu haben scheint. Dieser bewies aus dem bebrüteten Hühnerey, daß sich das Blut vor den Gefäßen bilde; daß Gefäße erst nach der Gerinnung des Bluts erscheinen u. s. w. Es war ihm nicht deutlich, ob Blut ohne den Körper oder der Körper ohne Blut geschwinder stirbt. — Die Theile des Körpers, wovon jeder eine Portion der Materia vitae diffusa besitzt, haben eine Recollection von vorigen Eindrücken, wenn sie neue erhalten; nur nicht über dies noch spontaneous memory, wie das Hirn, weil das Hirn ein für sich bestehendes Ganzes ist, (Materia vitae coacervata) dessen Actionen in sich selbst vollständig sind. S. Gött. Anz. 1795. St. 190. NB. John Hunter hatte die Arterien (die synthesirenden Schlagadern) des schwangeren Uterus bis zu ihrer Endigung im Mutterkuchen tracirt. ibid.

beginnt es als ein blindes Treiben*), als eine Urgeschäftigkeit aus und zu Nichts, und wird von selbst zum Verstande, indem sie (gleichviel auf welche Weise — Gott mag es wissen!) Anfang und Ende antrifft, und so Begriffe überhaupt von Gegenständen überhaupt im Gemüthe absetzt, krystallisirt durch Krystallisirung, d. h. sie entstehen läßt — möglicher Weise! Was dieser möglichen Weise, Gegenstände a priori zu bestimmen (bestimmte Räume und Zeiten, Kr. d. r. Vnft. S. 202, 203, 204.), zum Grunde liegt, ist das wunderbarste und unbegreiflichste aller unbegreiflichen Geheimnisse und Wunder, heißet aber ausdrücklich: Transscendentale Urtheilskraft und Schematismus des reinen Verstandes.**) — Verknüpft nun die Einbildungskraft diese ihr entstandenen Begriffe wieder als Begriffe: so sagt man alsbald von einer solchen Verknüpfung, daß sie — im Verstande geschehe. Das Selbstbewusstseyn ist nunmehr vollkommen da, und der Verstand erweitert

---

*) Kr. d. r. V. S. 103.

**) S. Kr. d. r. V. S. 171. — 187.

sich, die Erkenntniß wächst, indem unaufhörlich neue Unterschiede entstehen und vergehen, gesetzt und wieder aufgehoben werden.

Bildlich könnte man die Einbildungskraft, diese alma mater, als eine Weberin darstellen. Das ursprüngliche reine Bewusstseyn wäre die Kette oder der Aufzug am Gewebe; die sinnlichen Empfindungen der Einschlag. Mit den Füßen brächte die Wirkerin Handlung in die Kette („intellectuelle, ganz unfigürliche Synthesis"); mit den Händen triebe sie den Einschlag durch („figürliche productive Synthesis"). *)

Da nun der Verstand blos als ein Vermögen der Individuation des Sinnlichen**) Realität,

---

*) S. Kr. d. r. V. S. 150 — 152.

**) Die Sinnlichkeit ist das blos Bestimmbare; der Verstand, durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, das Bestimmende. (Kr. d. r. V. S. 151. 152.) — Etwas blos Bestimmbares, Unbestimmtes, ist das Gegentheil des Individuellen. Was ein Unbestimmtes bestimmt, individuirt; und dies Vermögen des Individuirens heißt bei Kant Schematismus des Verstandes. (Kr. d. r. V. S. 176. fg.) Das Schema bildet den Uebergang vom reinen Verstandesbegriffe zu den Erscheinungen, und ist ein von dem Verstande rein hervorgebrachtes Bild, das aber, weil es kein empirisches, sondern ein allgemeines unbildli=

Absicht und eigentliche Bedeutung hat; da er für sich allein weder bestehen, noch als so bestehend gedacht werden kann: so ist es klar, daß er sein Interesse im Bestehen und Beschaffenseyn des sinnlichen Wesens, dessen Individuationsmittel er ist, allein finden muß.

Ganz auf dieselbe Weise verhält es sich mit der Vernunft, die nichts anders als eine Erweiterung

---

ches Bild (!) seyn soll, den Namen nicht tragen darf. Der Verstand kann aber nur in Gemeinschaft mit der Sinnlichkeit ein solches individuirendes Schema hervorbringen. Getrennt von der Sinnlichkeit thut er das Gegentheil, er verallgemeinert, enteinzelt, identifizirt. Es steht also der Mensch durch die Vereinigung der Sinnlichkeit und des Verstandes mit sich selbst im Widerspruche. Die Sinnlichkeit dringt auf ein Maximum des Inhalts, des Bestimmten, der Verstand verlangt das Maximum des Umfangs, des Allgemeinen, und die Vernunft, in ähnlichem Widerspruche mit sich selbst, nimmt an beydem Interesse. (Kr. d. r. V. S. 682.) Sie idealisirt sogar diesen Widerspruch, und läßt daraus Moral und Religion entstehen. Es postulirt die Vernunft, nach der Kantischen Religionslehre, das Daseyn eines unendlichen Wesens; was aber Daseyn haben soll, muß sinnlich, endlich werden; diese ursprüngliche Begränzung und Bestimmung geschieht durch den Schematismus des Verstandes, er ist es also, der anthropomorphisirt, (Rel. inn. der Gr. d. bl. Vern. S. 82.) verkörpert; weil aber diese Verkörperung dem Postulate eines unendlichen Wesens widerspricht: so bleiben die Möglichkeit und das Daseyn desselben problematisch. (Kr. d. r. V. S. 309. und 313.)

des Verstandes auf dem blosen blanken Boden der Einbildungskraft ist. *)

Die Einbildungskraft, wissen wir schon, ist ein reines leeres Dichten hin und her, ohne hier und dort, ohne Einsicht und Absicht, ein Dichten an sich, eine reine Actuosität im reinen Bewusstseyn.

Mit der reinen Sinnlichkeit vereinigt, als das Vermögen ihrer Anschauungen a priori, **) erzeugte sie, durch Absetzen und Ansetzen, durch Ansetzen und

---

*) „Die Vernunft bezieht sich nur auf den Verstandesgebrauch, (Kr. d. r. V. S. 383.) niemals gradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und vermittelst desselben auf ihren eignen empirischen Gebrauch. (Ebendas. S. 671.) Der Verstand macht für die Vernunft eben so einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit für den Verstand. (Ebendas. S. 692.) Also ist die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit. (Eb. S. 693.) — Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft. (S. 179.) Die transscendentalen Zeitbestimmungen sind das Schema der Verstandesbegriffe." (S. 378.) Das Schema der Vernunftbegriffe ist „durchgängige absolute Totalität," Aufhebung aller Zeit- und Raumbestimmungen, das Ende der Endlichkeit, „sie sucht das Unbedingte." (Kr. d. r. V. S. 445.) (!!!)

**) Kr. d. Urtheilskr. Einl. S. XLII, S. 73. Kr. d. r. V. S. 201. 202. 206. 152. 179.

Absetzen (zwey im continuirlichen Handeln sich gegenseitig voraussetzende unzertrennliche Verrichtungen) — den Verstand, und mit dem Verstande das sinnliche Wesen, welches — nur die fortgesetzte Handlung selbst seiner Erzeugung ist.

So ent-stehet demnach, ohne je zu be-stehen, das Individuum unaufhörlich, und sein Be-stehen, wo es gedacht wird, ist eine Täuschung.

Da es aber nur, kraft eines solchen Betruges, — das ist, vermöge einer Einbildung des Sich Einbildens (in Sich Begreifens) — einbilden und entstehen kann: so wird es gezwungen, das Bestehen sogar vor dem Ent-stehen sich einzubilden, das ist, es geschehen zu lassen. So wird die Idee vom Unbedingten, vom Absoluten, hervorgebracht und eingesetzt: eine durch und durch leere Vorstellung, aber nichts desto weniger das Princip der Vernunft, die Gebärmutter aller ihrer Begriffe.

Daß die Idee des Unbedingten durch und durch leer und nichts als ein Nothbehelf der Einbildungskraft sey, erhellt sogleich, wenn man den Versuch macht, anstatt sie blos vorauszusetzen, wirklich von ihr auszugehen. Der Lückenbüßer zeigt sich

alsdann in seiner Blöße. Man hat nur alle Bedingungen weggedacht, und was übrig bleibt, ist — Nichts, eine offenbare Erdichtung.*)

Da aber diese Erdichtung, wie wir gesehen haben, keine willkührliche, ungefähre und zufällige, sondern eine unvermeidliche und nothwendige ist: so schreiben wir, in dieser Rücksicht, ihr mit Grunde — Gründlichkeit, Zulässigkeit, subjective Realität zu. Wir erheben sogar das Vermögen, diese Wurzelidee aller Ideen hervorzubringen, über die Verstandesgabe — von Rechts wegen! — weil wir uns damit über den Verstand hinaussetzen; und nennen es — Vernunft.

Thun wir dieses, ohne zu wissen, was und in welchem Sinne wir es thun, so gerathen wir in die größte aller Gefahren, in die Gefahr, durch die Vernunft um den Verstand zu kommen. Das Gemüth wird dann eine Wüsteney von lauter Hirngespinnsten. Thun wir es hingegen, wohlwissend, was wir thun, und lassen uns die Vernunft allein des Verstandes wegen gefallen, den sie nur ein-

*) S. Kr. d. r. V. S. 355. bis ans Ende.

fassen und ihm eine gewisse Haltung geben soll: so hat es keine Gefahr, daß wir durch ihre Vorstellungen betrogen werden, und ihnen eine objective Wahrheit beimessen, die allein demjenigen zukommt, was sich sinnlich darstellen, in einer möglichen Erfahrung allgemein anschaulich machen läßt.

Gott, Freyheit und Unsterblichkeit sind keine Verstandesbegriffe, keine Gegenstände einer möglichen Anschauung durch die Sinne, sondern bloße Vernunftbegriffe: Ideen. — Das ist offenbar und bewiesen! Also! .....

Ich frage jeden Redlichen auf sein Gewissen, ob er wohl, nachdem er einmal deutlich eingesehen hat, zufolge dieser seiner Philosophie, daß er jene Vernunftbegriffe, jene Ideen, nämlich: Gott, Freyheit und Unsterblichkeit, als objective Realitäten auf die angezeigte Weise sich nur weiß macht, oder von der Vernunft sich weiß machen läßt, einzig und allein dem Verstande zu gefallen, damit dessen Begriffe, die nur distributive Einheit bewirken, auch einer collectiven fähig werden: *) ob er zu

*) Kr. d. r. V. S. 671.

jenen, nun ein für allemal ausgemacht objectiv grundlosen, ein für allemal ausgemacht objectiv durch und durch leeren Vorstellungen, je aus irgend einer Ursache als zu objectiv wahren und realen Vorstellungen werde zurückkehren, und ein aufrichtiges, herzliches Vertrauen in sie setzen können? Ich sage, es ist unmöglich! Er ist einmal zu gut unterrichtet von ihrem Herkommen, von ihrer Beschaffenheit, von ihrem inneren Wesen, und kann es nun keinen Augenblick mehr vergessen, daß jene Ideen nur „hevristische Fictionen, foci imaginarii,"*) nothdürftige nichts einschließende Einfassungen der Verstandesbegriffe (Gränz- und Erweiterungsbegriffe zugleich und vice versa), so viel trügliche Horizonte sind, die zuletzt unter einem allgemeinen Horizont derselben Art beschlossen werden; so wenig aber in sich und für sich subsistirende Dinge, daß sie, als solche, auch nicht einmal zu den möglich denkbaren gezählt werden dürfen.

Nicht zu den denkbaren? höre ich euch ausrufen und mich triumphirend der Verläumdung be-

---

*) Kr. d. r. V. S. 672.

schuldigen, da es ja in euerer Urkunde so klar geschrieben stehe: es lasse sich zwar von den Ideen nicht ausmachen, daß sie Vorstellungen von möglichen Gegenständen; aber auch nicht, daß sie Vorstellungen von unmöglichen seyen; und was nur — blos Nicht Unmöglich sey, das sey schon möglich denkbar, obgleich nicht als ein Mögliches.

Vortrefflich! Es steht aber in derselben Urkunde ja auch folgendes: „Wo nicht etwa Einbildungskraft schwärmen, sondern unter der strengen Aufsicht der Vernunft dichten soll, da muß immer vorher etwas völlig gewiß und nicht erdichtet, oder blose Meinung seyn, und das ist — die Möglichkeit des Gegenstandes selbst!“ *)

Ihr unterschreibet also beydes; unterschreibet und bezeuget, dem letzteren Ausspruche zufolge, mit euerem Buche, daß die Ideen, von dieser Seite betrachtet, dem Erkenntnißvermögen nur „leere Hirngespinnste, statt der Begriffe von Sachen, unterlegen.“

„Wie gesagt (heißt es in dem Buche auf der fol-

*) Kr. d. r. V. S. 798. und S. 642. 671.

genden Seite) sind die Vernunftbegriffe blose Ideen, und haben freylich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung; aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und (NB!) zugleich für möglich *) angenommene Gegenstände. Sie sind blos problematisch gedacht, um, in Beziehung auf sie (als heuristische Fictionen) regulative Principien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon ab, so sind es blose Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erscheinungen durch eine Hypothese zum Grunde gelegt werden können." **)

Bestimmter und deutlicher kann man sich wohl nicht erklären. Aus zwanzig ähnlichen, eben so klaren und wohl noch stärker ausgedrückten, Stellen will ich nur folgende noch auswählen und euch zu Gemüthe führen.

„Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den

---

*) S. Kr. d. r. V. S. 271. wie der Begriff der Möglichkeit mit einer Vorstellung verknüpft wird.

**) Kr. d. r. V. S. 799.

Verstand, und vermittelst desselben auf ihren eigenen *empirischen* Gebrauch, *schafft* also keine Begriffe (von Objecten), sondern *ordnet* sie nur, und giebt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer größten Ausbreitung haben können, d. i. in Beziehung auf die *Totalität* der Reihen, als auf welche der Verstand gar nicht sieht, sondern nur auf diejenige Verknüpfung, wodurch allerwärts Reihen der Bedingungen zu Stande kommen. Die *Vernunft hat also eigentlich nur den Verstand und dessen zweckmäßige Anstellung zum Gegenstande*, und wie dieser das Mannichfaltige im Object durch Begriffe vereinigt, so vereinigt jene ihrerseits das Mannichfaltige der Begriffe durch *Ideen*, indem sie eine gewisse *collective* Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt, welche sonst nur mit der *distributiven* Einheit beschäftigt sind." *)

Es ist unmöglich, euch mißzuverstehen, und in euerer Lehre aus dem Zusammenhange zu kommen, wenn man nur dies Eine recht ins Auge faßt, und dann auch nie wieder aus dem Auge verliert, daß es überall

---

*) Kr. d. r. V. S. 392. 671. und Kr. d. Urtheilskr. S. 449. 450.

nichts wahrhaft Objectives für den Menschen giebt noch geben kann; daß er rein abgeschnitten ist von allem Wahren, in sich Subsistirenden, durch seine eigenthümliche, zufällige, durch und durch subjective (=sinnliche) Sinnlichkeit, außer der ihm nichts, und mit der ihm nur diese Sinnlichkeit selbst, nämlich: ein passiver — aber doch nothwendig anschauender, und, man weiß nicht wie, veränderlicher — Gemüthstheil, einzig und allein zur Gemüthsveränderung, gegeben ist. Er stellet sich allerley damit vor, siehet aber alles, was er sich damit vorstellt, nur blindlings an.

Der andere Gemüthstheil — dies muß man sich eben so tief einprägen — das ganze so genannte obere, aus Verstand, Urtheilskraft und Vernunft bestehende, durch den Zwitter Einbildungskraft ursprünglich hervorgebrachte, dann sich selbst einrichtende — der Sinnlichkeit, man weiß nicht wie, angehängte — Erkenntnißvermögen giebt dem Menschen nichts zu erkennen: so wenig in dem Gemüthe den Ursprung und die nothwendigen Gründe seiner Einrichtung und Beschaffenheit, als außer demselben irgend etwas wirklich

außer ihm Vorhandenes. *) Dieser Gemüthstheil begreift nur mit Begriffen, was der andere nicht sieht; er ist mit sehenden Augen blind, wie der andere mit blinden Augen sehend. Auch hat sein Begreifen, und die ganze Thätigkeit der Mutter Einbildungskraft, mit ihren ohne den Willen eines Mannes erzeugten Kindern, keine andre Absicht, als nur — eine Einheit hervorzubringen; die Einheit nämlich eines, durch ein Mannichfaltiges = X der Anschauung wunderbar genug zerstreuten, = X des Bewusstseyns: Erst eines empirischen über dem Verschiedenen der Empfindung; hernach eines reinen, über dem Nicht-Verschiedenen aller möglichen Empfindung. Diese letzte reinere Einheit soll aber zugleich eine noch reinere als reine, eine Allererste, nicht hervorgebrachte, ursprüngliche, selbstständige, von aller Sinnlichkeit unabhängige, qualitative Einheit seyn — ein intellectuelles Etwas, nur zum Begreifen des Begreifens vor allem zu Begreifenden. **)

---

*) Kr. d. r. V. S. 107. 145. 146. 283. 308. 309. 641. und 642.

**) In dieser Stufenleiter erhebt sich das Kantische System vom Niedrigen zum Höheren, bis es zuletzt zur synthetischen Einheit

So eigentlich, wie ich hier erzähle, entstehet das, was man **Begriffe** nennt. Alle Begriffe aber ohne

---

der Apperception gelangt, welche die doppelte Kette der Logik und Transscendentalphilosophie hält, ohne selbst ein Ring in dieser Kette zu seyn. Voll Mißtrauen gegen diese transscendentale subject-objective Einheit fragen wir: ist sie eine Vorstellung oder keine Vorstellung, hat sie Inhalt und Object, oder weder Inhalt noch Object, ist sie ein Begriff, eine Idee, oder gar ein Gefühl? Die Antwort lautet: „Ich bin mir in der synthetischen transscendentalen Einheit der Apperception meiner selbst bewusst, **nicht** wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur **daß ich bin**. Diese **Vorstellung** ist ein **Denken**, nicht ein **Anschauen**." (Krit. d. r. V. S. 157.) Also wäre die Vorstellung eines **Ich bin**, ein **bloses** Denken, ohne alles Anschauen. Ich will nicht fragen, wie dieses mit der Grundbehauptung besteht, daß „**alles** Denken, gradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte), vermittelst gewisser Merkmale, sich zuletzt auf **Anschauungen**, mithin auf **Sinnlichkeit** beziehen müsse, weil uns auf andre Weise kein Gegenstand gegeben werden könne;" (Kr. d. r. V. S. 33.) sondern nur: Wie gelangen wir zur reinen Synthesis entfernt von aller Anschauung, da doch jede Synthesis nur durch Anschauung, nur über einem **Grunde** der Synthesis, möglich ist? (Kants Proleg. S. 26 — 30. Kr. d. r. V. S. 499.) Vergebens ruft man das Unding eines Mannichfaltigen sinnlicher Anschauungen vor aller sinnlichen Anschauung, eine blos **gedachte** (!) sinnliche Anschauung (Kr. d. r. V. S. 140.) zu Hülfe.

Wir wollen lieber diese nichts helfende Hülfe verschmähen, und bei der deutlichen Angabe stehen bleiben, „daß die Einheit der Apperception nur in der von ihr unterschiednen Anschauung gegeben und durch Verbindung in einem Bewusstseyn gedacht werden kann;"

Ausnahme (man kann sich dieses nicht zu oft, um es sich recht einzuschärfen, wiederholen), die Begriffe der Vernunft sowohl als die Begriffe des Verstandes, beziehen sich auf die allein anschauende, und darum allein Objecte verleihende, Sinnlichkeit. Von ihr, ausschließlich, von ihr einzig und allein erhalten jene Begriffe insgesamt — Inhalt, Bedeutung, objective Realität und Absicht. *)

(Kr. d. r. V. S. 135.) daß also die reine Verbindung in einer unreinen, die unreine in einer reinen, und alle Verbindung überhaupt nur in einer Verbindung gegeben wird. Unser Widerspruch begründet sich alsdann einfacher und verständlicher.

Das Ich in der transscendentalen Apperception ist keine Abstraction, aber wir gelangen nur durch Abstraction zu seiner Vorstellung. Es ist die Einheit, in welcher alle Verknüpfungen vorgenommen werden, nicht die Handlung der Verknüpfung selbst. Abstrahiren wir daher von aller empirischen Synthesis, so bleibt nicht eine reine Synthesis als Handlung übrig, wie das Kantische System angiebt, sondern nur die Einheit, worin synthesirt wird; nicht eine durch Synthesis gewordene sondern für die Synthesis bestehende Einheit. Alle Verknüpfung setzt ein zu Verknüpfendes voraus, jede Handlung des Verbindens, das ist, des Vereinigens, setzt Veruneinigtes zum voraus. Das Kantische Vorgeben eines reinen Bodensatzes der Synthesis ohne alles Empirische ist daher eben so sonderbar, als das Uebrigbleiben des Dinges an sich nach der Abstraction von jeder wirklichen Empfindung. (Kr. d. r. V. S. 339.)

*) Kr. d. r. V. S. 148 298, 299, 308, 343, 345. und was insbesondre die Vernunftbegriffe angeht, S. 382. 383.

Inhalt also, Bedeutung also, objective Realität und Absicht! Auf welche mögliche Weise? Da alles, angeheftet an nichts, vereiniget durch nichts, gerichtet auf nichts, nur ein und derselbe leere Schlauch und Schlauches-Schlauch eines leeren Raumes der Diversität außer, und eines desgleichen der Identität in uns ist; dieser letzte versehen einzig und allein mit einem motu peristaltico, einer transscendental wurmförmigen Bewegung, welche in ihm ist, man weiß nicht wie. — Die Sinnlichkeit, den Verstand hinter sich habend, hat nichts vor sich — beim Lichte besehen — als sich selbst. In einem zwiefachen Hexenrauche, Raum und Zeit genannt, spuken Dinge, Erscheinungen! in denen nichts erscheint: und das ist die ganze Offenbarung, welche uns geschieht; so allein empfängt unsere nie wahrhaft etwas empfangende Empfänglichkeit; so schauet jenes, a posteriori wie a priori, nur sein Schauen Schauendes, an.

Wie die Sinnlichkeit, den Verstand hinter sich habend, nichts vor sich hat: so hat der Verstand, die Sinnlichkeit vor sich habend und ihr angehörig, nichts hinter sich; auch nichts in sich, ausgenom-

men jenen motum peristalticum, jene transscendental wurmförmige Bewegung, womit er ursprünglich und unaufhörlich zu sich selbst kommt, zugleich die Sinnlichkeit bekriecht, und seine Bewegungen (so viele Einheiten) verknüpfend, Zahl und Maß gebiert. So hängt das Ganze zusammen, oder vielmehr, so schwebet, ohne irgend eine Haltung, im menschlichen Erkenntnißvermögen alles blos zwischen einem problematischen = X des Objects, und einem eben so problematischen = X des Subjects, welche beyde — herkommen, man weiß nicht woher; hinwollen, man weiß nicht wohin; sich zusammensetzen, durch Zusammensetzung, man weiß nicht wie; endlich sich gegenseitig an einander wahr machen und bewähren, man weiß nicht womit, nicht wodurch, nicht wozu: genug sie weben und schweben ihr Schweben und Weben, und daß dies kein Ende habe, ist das Ende und die Sache.

Ich habe nun achtzehn Jahre lang zu begreifen gesucht, und es ist mir mit jedem Jahre nur unbegreiflicher geworden, wie ihr ein Mannichfaltiges, zu welchem die Einheit; und eine Einheit, zu welcher das Mannichfaltige — nur hinzukommt, euch vor-

zustellen, oder diese reine Begebenheit auf irgend eine Weise zu denken vermögt. Vermögt ihr aber dieses nicht, sondern setzen beyde, Mannichfaltigkeit und Einheit, sich gegenseitig dergestalt voraus, bedingen sie sich gegenseitig dergestalt, daß sie nur in einander und zugleich gedacht werden können, als forma substantialis alles Denkens und Seyns: was wird dann aus euerer ganzen apriorischen Weberey?

Meine Aufgabe an euch ist nicht, einen Knoten zu lösen, sondern einen hier vor unsern Augen zu schlingen; den ersten synthetischen nämlich in irgend einem Reinen, sey es des Bewusstseyns, sey es des Raums, oder der Zeit.

Der Raum sey Eines, die Zeit sey Eines, das Bewusstseyn sey Eines, gerade so, wie ihr es verlangt. Saget nur an, wie sich Euch eines von diesen drey Einen in ihm selbst rein vermannichfaltiget, das ist, wie ihr zu reiner Einheit und reiner Vielheit, den Bedingungen reiner Synthesis, gelangt? Keines von diesen drey Einen ist ja nur in und für sich selbst eine Einheit, sondern jedes der-

selben ist nur, so zu sagen, Eines und kein Anderes; eine Ein-Fach-Heit; eine Einer-Ley-Heit; eine Der-Die-Das-Selbig-Keit! ohne Derheit, Dieheit, Dasheit; denn diese schlummern, mit dem Der, Die, Das, noch im unendlichen = o des Unbestimmten, woraus alles und jedes Bestimmte auch erst hervorgehen soll! Was bringt nun, frage ich euch ernstlich, in jene drey Unendlichkeiten, in die Zwey der Receptivität und die Eine der Spontaneität, Endlichkeit; was befruchtet Raum und Zeit a priori mit Zahl und Maß, und verwandelt sie in ein reines Mannichfaltiges; was bringt die reine Spontaneität zur Oscillation, das Bewusstseyn a priori zum Bewusstseyn? Wie kommt sein reiner Vocal zum Mitlauter, oder vielmehr, wie setzt sich sein lautloses ununterbrochenes Blasen, sich selbst unterbrechend, ab, um wenigstens eine Art von Selbstlaut, einen Accent zu gewinnen? Dieses müsset ihr angeben, müsset die Möglichkeit einer reinen Synthesis, mit oder ohne eine reine ganz inwendige Discrimination, darthun können, oder euer ganzes System hat nicht einmal den Bestand einer Seifenblase.

Es hat wirklich diesen nicht, und keinen andern; ist ganz und gar und durchaus nur über und mit dem zwiefachen, in Wechselwirkung gesetzten Betrug von einer Mannichfaltigkeit und einer Einheit erbaut, die da, wo sie — jedes für sich und von dem anderen unabhängig als ein Ursprüngliches und Erstes — sich befinden sollen, weder so zu finden oder anzutreffen sind, noch auf irgend eine Weise wahrhaft auch nur so phantasirt, geschweige denn gedacht werden können. Ihr Daseyn ist eine künstliche Vorspiegelung durch ein täuschendes Schatten in Schatten werfendes Doppelglas. Das vollendete, ausgeführte Spiel mit diesen Schattenwesen stellet in einem neuen Bilde jenen alten Regressus dar — von der Welt auf einen sie tragenden Elephanten, und vom Elephanten auf eine ihn tragende Schildkröte; mit dem Unterschiede nur, daß Ihr eine Figur mehr und die Schildkröte zweymal gebraucht. Die Vernunft nämlich, wie ich schon anfangs bemerkt habe, ruhet bei euch auf dem Verstande; der Verstand auf der Einbildungskraft; die Einbildungskraft auf der Sinnlichkeit; die Sinnlichkeit dann wieder auf der Einbildungskraft als einem Vermögen

der Anschauungen a priori; diese Einbildungskraft endlich — Worauf? Offenbar auf Nichts! Sie ist die wahrhafte Schildkröte, der absolute Grund, das Wesende in allen Wesen. Aus sich rein a priori produciret sie sich selbst; und, als die Möglichkeit selbst von allem Möglichen (das Producirende des Producirens, welches in der Erscheinung als ein Eingreifen, Apprehendiren sich äußert) nicht nur was möglich, sondern auch was — vielleicht! — unmöglich ist. Genug, vor ihr kann nichts seyn: und was nach ihr ist, das ist nur durch sie, nur in ihr und von ihr.

Nun aber wär' es unmöglich, daß durch diese Einbildungskraft Etwas producirt würde, wenn im Produciren der Augenblick des Entstehens auch der Augenblick des Vergehens wäre; ein solches Schaffen brächte nichts hervor. Also muß erhalten, d. i. behalten, und das continuirlich Producirte eben so continuirlich reproducirt werden; das Producirende muß, producirend, zugleich hinterlassen. — Es ist sonnenklar: die transscendentale Einbildungskraft könnte als producirende gar nicht anfangen und im Gange bleiben; ja sie könnte überall weder Gang

noch Fortgang haben, wenn sie nicht, so wie sie ansetzte zum Produciren, bei diesem Ansetzen auch das Absetzen schon im Sinne hätte für ein rein apriorisches Gedächtniß. Das Absetzen hat nicht mehr Schwierigkeit als das Ansetzen, und wer eine dabei findet, dem kann es nur Eine und Dieselbe Schwierigkeit seyn. Wer keine dabei findet, der ist so gut als im Besitz der ganzen Wissenschaft, er hat alles gewonnen; denn diesem Einen Knoten folgt das ganze Netz, so daß nun ein Kind es stricken kann; ein Netz, worin das gesamte Universum gefangen und mit leichter Mühe von unten herauf und von oben herab gezogen wird auf unsere Schildkrötenschale. Er hat alles gewonnen, der hier nicht Zuckende und Zagende; er hat alles gewonnen mit diesem ihm einleuchtenden sich gegenseitig bedingenden Produciren und Reproduciren des Producirens einer transscendentalen Einbildungskraft. Jenes gebiert ihm das Objective; dieses, das Subjective: Vorbild und Nachbild; Gegenstände und Vorstellungen von Gegenständen. So wie ihm diese gebohren sind, hat er auch Erkenntniß, und vermag kraft der ihm beiwohnenden real-idealen und ideal-realen Synthesis

und Analysis (der reproducirend producirenden Einbildungskraft) diese Erkenntniß auch ins Unendliche zu erweitern und zu erläutern. — Sie entstand ihm aber nothwendig, weil er das Producirte im Reproducirten (da dieses nur ein Nach- und Wieder-holen mit dem Bewusstseyn, daß es nur ein Nach- und Wieder-holen von jenem, ein continuirliches Zurückblicken auf dasselbe ist) nothwendig wiedererkennen, gleichwohl aber und eben so nothwendig das eine von dem anderen als Vorbild und Nachbild unterscheiden mußte. So wie dieses nun geschehen ist, constituirt sich die transscendentale Einbildungskraft augenblicklich und ohne weiteres — als Verstand.

Sie constituirt sich als Verstand, und zwar — als einen Verstand zugleich mit und ohne Einbildungskraft, um, nach Wohlgefallen, sowohl rein intellectuell, als auch figürlich *) synthesiren zu können. Hiebei kann man nicht die mindeste Schwierigkeit finden, wenn man wohl Acht gegeben hat, wie die blindgebohrne Einbildungskraft in eine sehende durch sich selbst nothwendig verwandelt

*) Kr. d. r. V. S. 150 — 152.

wird, d. h. (denn eigentliche Verwandlung ist es nicht) wie in ihr die Blindheit das Sehen organisch hervorbringt, wie sie seine Gebärmutter ist, dergestalt, daß hier ein Sehen ohne eine ursprüngliche Blindheit, in der es entstünde, der es sich organisch ansetzte, und von der es organisch angesetzt würde; daß ein solches nicht epigenetisch hervorgebrachtes, nicht in einer ursprünglichen Blindheit gegründetes, nicht mit ihr a priori verknüpftes, zusammengewachsenes, und mit der Blindheit in ewiger Vereinigung beharrendes Sehen, ein Unding wäre. Hat man wohl Acht gegeben, und den ganzen Vorgang ernstlich beobachtet, so erkennet man nun auch auf das deutlichste, wie diese Erzeugung des Sehens aus der Blindheit, des Lichtes aus der Mutter Nacht, — die Erzeugung des Verstandes selbst nach einem ursprünglichen, nothwendigen und absoluten Gesetze des Gehens vor dem Sehen; und nach einem eben so ursprünglichen und nothwendigen, aber doch abhängigen, Gesetz des Sehens nach dem Gehen — ist. Eine Erkenntniß, die, im Vorbeigehen gesagt, den Idealisten auch zu Boden schlagen soll! *) Man ver-

*) Kr. d. r. V. S. 274. fg.

stehet dann auch ferner, wie ein blos formaler Verstand, das ist, ein Vermögen, die alleinige Gestalt der Sache zu begreifen, ohne die Sache, und ausdrücklich vor ihr — wie ein solcher blos formaler Verstand, als ein selbstständiges, sich selbst genugsames Wesen im Gemüthe, nicht blos vorhanden seyn könne; sondern auch schlechterdings vor allem andern darin vorhanden seyn müsse, um den realen Verstand, als ein nicht selbstständiges, nicht sich selbst genugsames, sondern zwiefach abhängiges Wesen, erst zu begründen.*) Er begreift es vollkommen, weil er wohl begreifen muß, daß jeder Erzeugung das Erzeugen selbst, hier die blose Handlung des Erzeugens, vorhergehen müsse. Der blos formale Verstand nämlich ist diese blos die Handlung des Erzeugens erzeugende Handlung; er gestaltet, ohne Gestaltung, nur das Gestalten. Der reale, transscendentale, oder formal-materiale Verstand gestaltet mit Gestaltung und der Gestaltung wegen. Jener erschafft das Urtheilen, durch rein productive, d. i.

*) Kr. d. r. V. S. 89 und 153.

rein synthetische Vorstellungs-Kraft; dieser das Begreifen, durch rein reproductive, d. i. rein analytische Erkenntniß-Kraft. Der eine ist ein reines Denken vor allem Begreifen, ein Denken ohne etwas zu denken außer dem blosen Denken, ein Denken noch ohne Gedanken; der andere ist ein Denken mit Begreifen, ein Denken schon mit Gedanken, ein etwas denkendes Denken.

Ihr sehet, daß ich, jenen Knoten ausgenommen, den ich nur vorwies als den ersten, aus dem das ganze Gewebe folgte, übrigens eure Sache gut genug gefaßt habe. Auch ihr weiset blos diesen Knoten vor, gebt euch aber dabei das Ansehen, als machtet ihr ihn vor unseren Augen, und lehrtet uns ihn machen: dieses nenne ich euren Betrug.

Ich werfe euch nicht vor, daß ihr wissentlich betrügt, sondern bin im Gegentheil fest überzeugt, ihr habt euch ehrlich überredet, dieser erste Knoten machte sich von selbst, sobald nur reine Sinnlichkeit und reiner Verstand, jene als ein Bestimmbares, dieser als ein Bestimmendes zusammen kämen, und in einem und demselben Wesen sich vereinigten; nichts in der Welt, glaubt ihr aufrichtig, sey leichter zu begreifen;

es sey das erste, was ein vernünftiger Mensch begreifen müsse.

Und dies möchte wahr seyn, wenn sich nur ein isolirter reiner menschlicher Verstand als ursprünglich bestimmend denken ließe, oder wenn euere reinen Anschauungen ein Mannichfaltiges a priori wirklich darstellten. Allein das eine Vorgeben ist so ungegründet als das andere. Ihr veranstaltet aber euren Selbstbetrug auf folgende Weise.

Ihr gehet aus von drey qualitativen unendlichen Einheiten und numerischen Identitäten, davon wenigstens zwey, als unmittelbare Anschauungen, einzelne Wesen seyn müssen.*) Sie heißen: Raum, Zeit, ursprüngliches ganz reines Bewusstseyn. Diese drey Einheiten sind eure Theses, eure Principien. In der dritten Thesis, der transscendentalen Apperception, soll die Synthesis schon enthalten seyn, aber — ohne Antithesis! In den zwey vordersten hingegen soll Antithesis ohne Synthesis sich finden

*) Kr. d. r. V. S. 136. die Note, und S. 160.

lassen. Werden nun diese drey Thesen in Vereinigung gedacht, so ist alles beisammen, was zur Bildung eines Begriffes erfordert wird. C borget von A und B ein Vieles und Mannichfaltiges zum Ver - binden; und A mit B borgen von C Einheit zum — Ent - binden! nämlich ihres Vielen und Mannichfaltigen, so daß sie fortan sich als Aggregate darstellen und verhalten mögen, ohne darum ihre Continuität (ihre qualitative Einfachheit und Einheit), die sie zu einzelnen, eben so incomponibeln als indecomponibeln Wesen, zu thetischen reinen Jungfrauen aus unbefleckter Empfängniß machte, einzubüßen.

Nur indem man sich die Sache auf diese Weise gleich beim Eingange verdeutlicht, gewinnt man die, auch gleich beim Eingange, so unentbehrliche Erkenntniß: welcher Gestalt, warum und wie es wahr seyn müsse, daß der reine Verstand urtheile, folglich a priori zu urtheilen auch vermöge vor allem Begreifen, und dies ungeachtet der eben so gewissen Wahrheit und ihr unbeschadet, daß er nicht urtheile und nicht zu urtheilen vermöge, auch nicht a priori, als nur mit Begriffen, und daß nothwendig in jedem Urtheile ein Begriff schon enthal-

ten seyn müsse. Der Widerspruch verschwindet, wenn man weiß, daß man sich die Synthesis (das Urtheilen) zuerst, vor dem Hinzukommen der Antithesis; und erst dann – auch nach dem Hinzukommen derselben denken müsse. Jene Synthesis ist ein unmittelbares Urtheilen; diese ein nur mittelbares. Das unmittelbare Urtheilen ist die uranfängliche sich selbst erzeugende Handlung der Synthesis allein; das mittelbare Urtheilen ist die mit ihren Erzeugungen fortzeugende, nicht mehr alleinige, Handlung der Synthesis. Nothwendig geschieht das unmittelbare Urtheilen ohne Begriffe, weil diese zuvor synthetisch erzeugt werden mußten: dieses Urtheilen ist ein Setzen noch ohne Sätze. Und nothwendig geschieht das mittelbare mit Begriffen, weil diese einzig und allein erzeugt wurden, um damit zu urtheilen: Dieses Urtheilen ist ein Setzen in, von und mit Sätzen. Es wurden aber die Begriffe einzig und allein um damit zu urtheilen erzeugt, weil der Verstand, der mit allen seinen Synthesen doch am Ende weiter nichts als ein Vermögen der Begriffe seyn kann, von seinen Begriffen keinen andern Gebrauch zu machen hat noch weiß, als daß er damit urtheile. Ueberhaupt han=

delt er ja nur, um sich zu gebrauchen, und gebraucht sich wieder nur, um zu handeln; denn aus sich selbst *will* er eben so wenig herausgehen, als er aus sich selbst heraus zu gehen *vermag*.

So beruhet demnach alles auf dem *ursprünglichen Urtheilen*, auf jener reinen Synthesis, die, *als eine Synthesis an sich*, von euch zu allererst entdeckt worden ist. Ihr nennet diese Synthesis an sich eine *blos intellectuelle*; und wir erfahren, indem ihr sie unter diesem Namen erörtert, *daß* sie, als solche, unabhängig von der Einbildungskraft und aller Anschauung, ganz für sich allein bestehen soll. Eine wichtige Entdeckung! Denn nun wird es klar, daß die *reine*, von Antithesis und Thesis unabhängige *Synthesis*, daß die *Synthesis an sich*, nichts anders ist, als die *Copula an sich*; ein von Subject und Prädicat unabhängiges Verbinden ohne zu Verbindendes; ein *Ist*, *Ist*, *Ist*, ohne Anfang und Ende und ohne *Was*, *Wer* oder *Welche*. Dieses ins Unendliche fortgehende Wiederholen der Wiederholung ist die alleinige Geschäftigkeit, Function und Production der allerreinsten Synthesis; sie *selbst* ist das blose, reine, absolute *Wiederho-*

len selbst. Der Actus dieser Wiederholung ist denn auch der reine Actus des Selbstbewusstseyns; und der reine Actus des Selbstbewusstseyns ist der reine und alleine Actus jener Wiederholung als bloser Wiederholung.

Und hier erscheint denn zum zweytenmal der Knoten, der wunderbare! über den ich euch in einem fort zur Rede stelle.

Die blindgebohrne, noch unverklärte Einbildungskraft machte ihn zuerst, indem sie mit einem schlechterdings undenkbaren Ansetzen zum Absetzen, und Absetzen zum wieder Ansetzen den Weg zu ihrer Selbstverklärung antrat. Jetzt, am Ende der Bahn, reproducirt sie denselben in verklärter Gestalt, wirft die dunkele Hülle vollends ab, und entäußert sich, als Einbildungskraft, von sich selbst, um als blos intellectuelle Synthesis, als der reine Verstand selbst, als lauter Intelligenz sich darzustellen.*)

---

*) Die Lehre von den Kantischen Functionen der Einheit und Einheiten der Synthesis, die in unserm Vaterlande so viele Köpfe zerbrach, hätte selbst dem mittelmäßigsten Kopfe ohne die geringste Mühe verständlich gemacht werden können auf folgende Weise.

Von seinen fünf Sinnen weiß ein Jeder. Ich frage den ersten

Redet selbst, damit wir gründlich und entscheidend aus der Sache kommen, — denn vielleicht entstell' ich euere Lehre aus Mißverstand oder bösem Willen, — was wollt ihr ein für allemal unter Synthesis, in der allgemeinsten und in jeder besonderen Bedeutung, verstanden wissen? Sprechet es deutlich und bestimmt aus, erkläret es ausführlich.

---

besten, der weiß, was Riechen ist, ob er irgend etwas Besondres, eine Rose oder eine Nelke, würde riechen können, wenn ihm nicht ein Vermögen überhaupt zu riechen beiwohnte. Glaubt er etwa, daß ihm das Riechen durch die Rose oder die Nelke erst entstehe? Nein, das Riechen ist vor aller Anwendung desselben in ihm, alle verschiedenen einzelnen Gerüche sind in dem einen absolut ihm a priori beiwohnenden Riechen gegründet. Der Gegenstand dieses Riechens ist ein Unendliches des Riechbaren, welches nicht aus einzelnen Gerüchen zusammengesetzt ist, sondern in welchem alle Gerüche sich zusammen und aus einander setzen, das absolut Riechbare. Wenn ich vor dem riechenden Vermögen alle besondern Gerüche vertilge, so bleibt noch das übrig, was alle diese Gerüche gemein hatten, das Subject des Riechbaren, das noch unbestimmte Riechbare als solches, ein unendliches, ein ewiges. Dieses Unvertilgbare ist keine Wahrnehmung, noch weniger ein Begriff; es ist also eine Anschauung a priori. Eine jede Nase hat also eine Anschauung a priori, in welcher ihr das Mannichfaltige der Gerüche sich ordnet. Zugleich wohnt ihr eine Einheit bei, eine qualitative, ohne welche zwar eine Anschauung für sie, aber kein Anschauen von ihr wäre. Die Nase ist diese qualitative Einheit selbst, die numerische wiederholte Einheit eines und desselben Riechens. —

Ihr seyd dazu bereit, und antwortet mir unverlegen: „Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung ist die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun, und ihre Mannichfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen.“ *)

Wohl! Also ist Synthesis eine aus zwey ganz verschiedenen Handlungen bestehende Handlung; aus einer Handlung des „Sammelns“ und aus einer Handlung des „Vereinigens“; sie sichelt und fasset auch in Garben; das Ausdreschen und Läutern des Korns mögen denn wohl die Handlungen noch anderer Handlungen seyn. — Aber weiter! was ist reine Synthesis?

„Die reine Synthesis ist von der Synthesis überhaupt nur dadurch unterschieden, daß das Mannichfaltige, welches sie sammelt und vereinigt“ (ergreift und begreift) „nicht empirisch, sondern, wie das Mannichfaltige im Raum und in der Zeit, a priori gegeben ist.“ **)

Raum und Zeit also, ganz für sich allein betrach-

---

*) Kr. d. r. V. S. 103.

**) Kr. d. r. V. S. 104.

tet, enthalten schon ein Mannichfaltiges, folglich ein Verschiedenes, welches die Synthesis nur zu sammeln und zu vereinigen hat? — Ich fasse dieses nicht, schlechterdings nicht — Aber weiter!

Jenem Vermögen, welches bald auf eine reine, bald auf eine unreine Weise geschäftig, und in beyden Fällen dasselbe ist: leget ihr ihm, als Ursache, noch einen anderen eigenthümlichen unterscheidenden Namen bei oder nicht?

„Die Synthesis überhaupt ist die blose Wirkung . . .“

Dies Vermögen ist eine Wirkung?

„— Die blose Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall keine Erkenntniß haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind. Allein diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Function, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung verschafft. Die reine Synthesis allgemein vorgestellt giebt nun den reinen Verstandesbegriff. Wir verstehen aber unter dieser

Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht: so ist unser Zählen (vornehmlich ist es in größeren Zahlen merklicher) eine Synthesis nach Begriffen, weil sie nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht. (z. B. der Dekadik.) Unter diesem Begriffe wird also die Einheit der Synthesis des Mannichfaltigen nothwendig.“ *)

Recht so! Eben dieses wünschte ich zu hören. — Ob ihr euch selbst ganz verstehet, weiß ich nicht; das aber weiß ich mit der vollkommensten Gewißheit, daß ihr, um euere Synthesis zu Stande zu bringen, zweyer einander entgegengesetzter Einheiten bedürfet und ihren Gebrauch auch wirklich lehret: einer unbestimmten materialen, und einer bestimmenden instrumentalen; einer passiven Einheit, worin, und einer activen — mit und nach der ihr verknüpfet. Durch die Handlung der wesentlich bestimmenden, activen Einheit, auf die blos bestimmbare, passive Einheit, entstehet euch das Mannichfaltige, das in der blos passiven Einheit, für sich

---

*) Kr. d. r. V. S. 103. 104.

allein betrachtet, unmöglich schon gegeben seyn konnte.

So zeiget und erkläret uns denn, wie ihr a priori zu der instrumentalen oder kategorischen Einheit kommt, mit der ihr in die passive Einheit einbrechet, um sie in ein Mannichfaltiges und Gleichartiges zu verwandeln, oder vielmehr, um über ihrem unveränderlichen Grunde ein gleichartiges Mannichfaltiges entstehen zu lassen. Es ergehe, was ihr wollet, über mich, wenn ihr euch über jenes Ding der Einheit zu rechtfertigen, wenn ihr es wahr zu machen, wenn ihr in irgend einem Reinen rein von der Stelle zu kommen im Stande seyd. Dies zu thun aber müßtet ihr im Stande seyn; denn wenn gleich euere reinen Anschauungen und Begriffe den empirischen nicht der Zeit nach vorher gehen und eine von der Erfahrung unabhängige Bedeutung haben sollen, so müssen sie doch, von allem Empirischen abgesondert, für sich allein vorgestellt und gedacht werden können, gerade als wenn sie jenen auch der Zeit nach vorher giengen. Wäre dieses nicht, so dürfte von den reinen Vorstellungen nicht gesagt werden, daß sie die empirischen erst möglich machen, diese durch jene bedingt sind. Ihr

lehret ja ausdrücklich, die Entwickelung der Erfahrung, worin diese Vorstellungen und Begriffe angetroffen werden, *illustrire* diese blos; aus ihr *deducirt* aber könnten sie nicht werden, „weil der Verstand, durch diese Begriffe, selbst Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden, sey.“ *)

Ich fahre fort. Keine von eueren primitiven Einheiten, die ich vorhin euere *Theses* genannt habe, ist weder ein solches Ding der Einheit, wie ihr eines als Instrument der Synthesis braucht und einführet, noch kann ein solches aus ihnen hergenommen werden. Jene primitiven und fundamentalen Einheiten sind blos *qualitative* Einheiten, *unendliche*, und als solche wesentlich eben so *unbestimmbar* als *unbestimmend*; eben so unfähig, verendlicht zu werden, als etwas anderes zu verendlichen; eben so unerzeugbar, als unerzeugend. Die Qualität, welche sie zu Einheiten macht, ist in allen dreyen dieselbe, und heißet — *Continuität*. Umsonst versuchet ihr daher einen Unterschied zwischen ihnen einzuführen, indem ihr der dritten ausschließend den Namen einer *synthetischen*

---

*) Kr. d. r. V. S. 126. 127. 185. 206. 317. 320. 323. 324. 793.

beilegt, gleichsam als käme dieser insbesondere noch ein eigenes wunderbares Vermögen des Dividirens und wieder Summirens zu, wovon sie, zuerst für sich selbst, dann auch für die beyden andern Einheiten Gebrauch machte, und sie zusammen, einzeln und durch einander, überhaupt alles Unendliche — schrotete zu einigermaßen gleichartigen Erkenntnißstücken, die dann wieder gemahlen, gebeutelt, gemischt, entmischt, eingesackt und eingeschachtelt würden, zu allerhand Brod und Kuchen für die emsigen Gemüther. — Ich sage, von eueren drey Einheiten vermag die eine so wenig etwas dergleichen als die andere; die eine so wenig als die andere vermag sich selbst oder eine ihrer Genossinnen in einen unendlichen Nenner vor allem Zähler zu verwandeln, oder einen solchen, die qualitative Einheit anbrechenden und zerbrechenden, Zähler, zum Anbrechen, Fortbrechen und Zählen, in sich selbst oder einer der beyden anderen hervor zu bringen. Demnach müssen, entweder alle drey, und eine wie die andere, synthetische Einheiten genannt werden dürfen, oder es darf keine so genannt werden. Sie dürfen so genannt werden, in sofern sie durch ihre Continuität oder Stetigkeit — Gründe der

Einheit sind für eine Synthesis. Diese Synthesis aber geschiehet schlechterdings nicht durch sie, sondern sie geschieht, oder vielmehr sie ergiebt sich nur, erfolget nur, in ihnen, als nothwendigen und alleinigen Gründen der Einheit; sie sind Einheiten der Synthesis, nicht synthesirende Einheiten. Sollte die Synthesis durch sie geschehen, so müßte sie, da Synthesis Antithesis nothwendig voraussetzt, auch den Grund von dieser in sich haben, und Entgegengesetztes (das ist Mannichfaltiges, es sey so gleichartig als es wolle) ursprünglich hervorbringen; sie müßten vor dem Sammeln und Vereinigen, ein Zerstreuen; vor der Conjunction eine Disjunction bewirken. Hoc opus, hic labor! — Wo und wie wollen wir einer unentbehrlichen Antithesis a priori einen zulässigen, nur einigermaßen denkbaren, Ursprung finden? Der leere Raum des Denkens und Empfindens, den ich als reines Bewusstseyn in mir habe, ist eben so einfach und unendlich als sein Zwillingsbruder, der leere Raum der Gegenstände vor und außer mir; und als die Zwillings-Schwester in ihrer Mitte, die leere liebe lange Zeit und Weile. Es ist offenbar unmöglich, daß

eines von ihnen das andere berühre und mit ihm eine gemeinschaftliche Nachkommenschaft erzeuge. Zwar weiß ich von einem Anschlage, nach welchem die zwey Brüder der Schwester beiwohnen sollten, zum Erzielen einer gemeinschaftlichen Succession; es konnte aber nicht gelingen, aus Ursachen, die ich bald anführen werde. — Soll nun gleichwohl etwas dergleichen vorgehen; ich meine: soll es durchaus so seyn und a priori möglich werden, daß in unsere drey gleich reinen, gleich einfachen und unendlichen Einheits-Wesen — Endlichkeit, und zwar (NB!) als ein anderes eben so reines Wesen, dringe, damit ein reines Mannichfaltiges, dessen wir so ganz und gar entbehren, und das wir doch zu allererst bedürfen, vor uns entstehe: so wird etwas ganz unerwartetes ins Mittel treten müssen.

Im eigentlichsten Verstande tritt es ins Mittel, dieses Unerwartete. Siehe! es erscheint wunderbarlich ein schreitendes Wesen, transscendentale Einbildungskraft genannt, und begiebt sich mitten in die reinen Vorstellungen, um sie zu durchlaufen. Es tritt zugleich in den Grund der Einheit außer uns, den Raum; und in den Grund

der Einheit in uns, das reine Bewusstseyn; und da es schon mit schreitender Bewegung hinein trat, so brachte es auch auf seinen, zugleich productiven und reproductiven, zugleich antithetischen und synthetischen — zwey Füßen, nicht allein für überall Anfang und Ende, sondern auch einen stetigen Fortgang (!), eine successive Zeit mit sich, welche denn, als ein den beyden entgegengesetzten Gründen der Einheit, dem äußeren und inneren, gemeinsames, keineswegs aber, weder dem einen noch dem anderen, eigenthümliches Mittel einer ursprünglichen Antithesis und Synthesis, sie in Verbindung setzt, und im menschlichen Gemüthe eine Dreyeinigkeit veranstaltet und offenbart, in deren Namen sich Grundsätze beschwören lassen.

Ich hoffe nicht, daß ihr mir darüber einen Vorwurf machen werdet, daß ich von der transscendentalen Einbildungskraft sage, nicht wie ihr: sie schreite in den Raum und in die Zeit; sondern: sie schreite in den Raum und in das ursprüngliche Bewusstseyn. Denn indem ihr euch so ausdrückt, könnt ihr doch unmöglich unter dem Worte Zeit die schon successive verstehen. Diese entsteht ja erst, wird ja

erst erzeugt durch das Schreiten der Einbildungskraft; sie bringt sie mit sich, kann sie aber unmöglich schon finden. Unter dem Worte Zeit könnt ihr also hier nur eine Zeit vor aller Zeit verstehen; und, möglicher Weise, unter einer solchen Zeit noch vor aller Zeit wieder nichts anderes, als das noch ununterbrochene, durch das Hineinschreiten der transscendentalen Einbildungskraft allein unterbrechbare — reine Bewusstseyn selbst. Daß jene Zeit, die ihr die Zeit selbst nennt, ich meine euere reine nicht successive, aller Erfahrung vorhergehende Zeit; jene Zeit, welche die Einheit aller Zeit und ihr Substratum ist; daß diese Zeit, die noch keinen andern modum als den modum der Beharrlichkeit darstellt; *) daß diese, selbst nicht verfließende, sondern innerlich stillestehende Zeit — wie sie von euerem Meister selbst einmal genannt wird (Kr. d. r. Vnft. Vorrede S. XLI am Ende der Note) — in der aber alles verfließt; wenn sie noch etwas anderes im Gemüth als das alles umfassende reine Bewusst-

---

*) Kr. d. r. V. S. 226.

seyn seyn soll, etwas eben so *unanschaubares* als *undenkbares* sey: müßte, deucht mir, von jedem Aufrichtigen unter euch erkannt und eingestanden werden.

Es ist aber ganz gleichgültig in Absicht dessen, was ich wider euch behaupte, ob ihr es einräumet oder läugnet. Denn wenn jene Zeit, in der, nach eueren Lehrsätzen, kein Wechsel, keine Veränderung ist, und in die, für sich allein betrachtet, auch nie ein Wechsel, nie eine Veränderung kommen kann, gleichwohl, *weil* sie ein Mannichfaltiges a priori durchaus *seyn soll*, mit dem reinen Bewusstseyn durchaus *nicht einerley seyn soll*: so bleibet euch nichts übrig, als sie für jenes unendliche stille Meer einer unbeweglichen Ewigkeit auszugeben, wovon wir ein Bild a priori in uns hätten.

So saget denn, wie es zugeht, daß in diesem unbeweglichen unendlichen Meere sich Wellen der Zeit erheben und bilden? Wie nur überhaupt Wellen in ihm möglich seyn sollen, will ich nicht einmal fragen. Ich bemerke blos, daß diese Wellen, als etwas der unbeweglichen Natur jenes Meeres Entgegengesetztes, nicht als zugleich *mit* ihm gegeben denkbar sind. Ihr müsset uns also bedeuten: da es dem Wesen die-

ses unendlichen stillen Oceans widerspricht, jene Wellen selbst und von selbst zu schlagen; welcher Gestalt sie in ihm vorhanden seyn können; woher der Wind, und woher der Widerstand, die beyde nothwendig sind, wenn jener Ocean sich kräuseln soll?

Euere allgemeine Antwort hierauf ist bekannt genug. Die Spontaneität der Einbildungskraft, sprechet ihr vornehm, bringet eben so, durch successive Synthesis, Zeit in die Zeit, wie sie Räume in den Raum bringt; dort erreget und bildet sie Wellen, hier entwirft sie Gestalten.

Doch vielleicht könntet ihr mir auch bedeuten wollen: es sey hier nicht von so oder anders bewegten Wellen, sondern von einem continuirlichen ewigen Strömen, unbegreiflich von Osten nach Westen, die Rede; die Zeit sey auf diese Weise zugleich bleibend und gehend, stehend und fließend, ein Verfließendes, das aber nicht eigentlich verfließe.

Diese Vorstellung, wäre sie auch möglich und denkbar, hälfe dennoch eben so wenig aus, und wir behielten allemal dieselbe Schwierigkeit. Ja wenn wir es noch dazu versuchten, damit nichts unversucht bliebe, die unendliche leere Zeit durch den un-

endlichen leeren Raum strömen zu lassen: so kämen uns auch dadurch schlechterdings noch keine Zeiten in die Zeit; noch keine Zeit-bestimmungen; noch kein Mannichfaltiges der Zeit; mit einem Wort, noch gar nichts von allem dem, was ihr mit der Zeit und durch sie a priori zu besitzen vorgebt.

Da meine Schwierigkeit in Absicht euerer drey fließenden Gründe der Einheit oder euerer drey verschiedenen Continuitäten dieselbe ist; nämlich: die Unterbrechung derselben a priori; ihr Uebergang zur Mannichfaltigkeit durch bestimmende Verendlichung; ihre Verwandlung aus einem wesentlich Einfachen in ein wesentlich Zusammen-gesetztes: des reinen Raumes in reine Räume; der reinen Zeit in reine Zeiten; des reinen Bewusstseyns in reine Vor- und Nach-Urtheile oder Begriffe; alles rein a priori: so will ich hier den Raum gleich mit eintreten und ihn durch die Zeit selbst herbeiführen lassen; ich denke, es wird mir auf diese Weise am ersten gelingen, überhaupt faßlich und durchaus deutlich zu werden.

Jene nämlich, die Zeit, da sie, außer dem, was sie für sich ist, auch noch ein allgemeines Verbin-

dungsmittel, und wie eine durch die zwey entgegengesetzten Pole menschlicher Erkenntniß hinlaufende Axe anzusehen ist, um welche und mit welcher sich ein Zodiakus der Schemate, und nach diesem wieder so viele andere Kreise der apriorischen Armillarsphäre drehen und wenden; *) oder deutlicher — da es sich also mit der Zeit verhält, daß sie im menschlichen Gemüthe die eigentliche Gemeinsache ist, und durch sie allein das ursprünglich entzweyte Erkenntnißvermögen sich zu einem Gemeinwesen erst zusammenfügen und gestalten kann: so ist es äußerst schwer, sie außer diesen Verhältnissen, wo sie alles in allem ist, blos für sich allein als eine dem Raum gleichartige Anschauung zu betrachten.

Bei dem Raume fällt dies alles weg. Er ist nur für sich, und mischet sich in nichts fremdes; er ist unbeweglich und unbewegend, ein einzelnes unendliches Wesen der Vorstellung, und selbst eine Vorstellung; aber, als blose reine Anschauung, noch keine Vorstellung eines Gegenstandes; auch kann

*) Kr. d. r. V. S. 176. fg. Die Analytik der Grundsätze.

er für sich allein auf keine Weise als eine Quelle von Vorstellungen betrachtet werden.

Er kann es, so für sich allein, auf keine Art und Weise, weil die reine Einbildungskraft aus dem reinen Bewusstseyn erst zu ihm herabkommen, ihn durchschreiten, dann durch den inneren Sinn, auf den Zeitsprossen, die sie aus dem Raume mitbringt und nun dem inneren Sinne einsetzt, zu dem reinen Bewusstseyn, wie auf jener Traumleiter Jacobs, wieder hinauf steigen, und schon ganz wieder oben seyn muß, ehe sich der Raum als mit Gestalten, d. i. mit sich gegenseitig begränzenden mannichfaltigen Räumen versehen, idealisch darstellen kann, ohne eigenes Wissen noch Wollen.

Daß der Raum in sich betrachtet so ganz und gar unfruchtbar, und einzig und allein als passiver Grund der Einheit für die extensiven Größen, im Erkenntnißvermögen von Belang; die andere reine Anschauung, die Zeit, im Gegentheil so fruchtbar, von so großem Belang und einem so allgemeinen Gebrauch ist, daß sie nicht allein als eine der drey Quellen aller reinen Vorstellungen, sondern auch als das reine Bild aller Gegenstände

überhaupt sich darstellen und behaupten mag: *) dieser Unterschied rühret einzig und allein daher, daß die Zeit, ihrer Unendlichkeit unbeschadet, als Form des inneren Sinnes, nothwendig zwey Enden — aber ohne Ende! — haben muß, wovon das Eine durch den äußeren Sinn, das andere durch das reine Bewusstseyn sich erstreckt, und in beyden auf gleiche Weise haftet. Auf diese Weise wird das Ungleichartige verbunden, und jene Leiter möglich, auf welcher Kategorien zugleich hinab und hinauf steigen können — oder, anschaulicher und besser: So wird durch die Zeit jene unentbehrliche Brücke geschlagen, auf der allein Verstand sich niederlassen, und einen Thurm der Vereinigung zwischen dem Intellectuellen und Materiellen, dem Idealen und Realen anlegen kann, der bis in die Wolken reicht, aber nicht darüber, welches er nicht soll. — Also, die Zeit, da sie, obgleich unendlich, doch nur die Form unseres inneren Sinnes, außerdem aber nichts ist, muß nothwendig überall zweyendig und irgendwo in einer Mitte seyn. Das Merkmal eines Sin-

*) Kr. d. r. V. S. 182.

nes überhaupt ist ja gerade dieses Zweyendige und In-der-Mitte-Stehen zwischen Object und Subject. Der Begriff eines Sinnes, von dem man das Zweyendige und sein damit In-der-Mitte-Stehen absondern wollte, würde aufhören ein Begriff zu seyn, und ein baarer Ungedanke werden. Nun ist die Zeit, als Form des inneren Sinnes, zugleich die Form *der Sinnlichkeit überhaupt*, zum wenigsten im Menschen; folglich ist sie der Grund der Möglichkeit und des a priori alles *Zweyendig-in-die-Mitte-Tretenden überhaupt*, so daß ohne sie auch Anfang, Mittel und Ende unmöglich seyn würden. Ihr also haben wir alles zu verdanken, was allein durch Anfang, Mittel und Ende zu uns gelangen kann; ihr allein — *nächst* der productiven Einbildungskraft! — Denn *diese* muß freylich die Zeit, in sofern Anfang, Mittel und Ende durch sie gegeben werden sollen, synthetisch erst *erzeugen*, und zwar *im* Raume; wiewohl durchaus nicht *mit* ihm und *durch* ihn. Nicht *mit* ihm und durch ihn; denn sie muß, um das Ey *reiner* Zeitbestimmungen effectiv zu legen, den Raum durchaus wieder verlassen, *von ihm ganz abstrahiren*, und allein

auf das reine Bewusstseyn reflectiren. Hierauf, so wie sie gelegt hat, leget sie nun fort in das reine Bewusstseyn, ohne in den Raum zurückzukehren, noch weiter an ihn zu denken. Nur wenn sie bedeuten soll, wie groß oder wie klein eines ihrer Eyer vor dem andern, wird sie genöthigt, auf den Raum zurück zu sehen, und an ihm sich darüber auszudrücken. — Auf diese Weise erhellet, (!) wie und welcher Gestalt die Zeit, ausschließlich vom Raume, und in Gemeinschaft allein mit der productiven Einbildungskraft und der transscendentalen Apperception, eine Quelle von Vorstellungen ist. Sie ist nämlich die alleinige Quelle aller Vorstellungen von Anfang, Mittel und Ende. Sie kann aber diese drey, natürlich, überall nur dreyeinig schaffen, jedes Dreyeinige aber so groß und so klein, als man es bedarf. Da nun alle Vorstellungen von Gegenständen, um nur Vorstellungen von Gegenständen zu seyn, nothwendig Anfang, Mittel und Ende haben müssen, ja, als reine Vorstellungen von Gegenständen, nicht einmal weiter etwas an sich haben können, als eben diese Dreyeinigkeit: so wird die Zeit mit dem größten Recht das rei-

ne Bild aller Gegenstände überhaupt genannt.

Nun wird sie aber, wie ihr alle wisset und ich so eben noch erinnert habe, in sofern Anfang, Mittel und Ende (jedesmal nothwendig als ein dreyeiniges Wesen) in ihr und durch sie gegeben werden; sie wird, sage ich, also bestimmend und bestimmt, durch die productive Einbildungskraft erst hervorgebracht; diese aber muß zuvor sich in den Raum begeben, und sich in ihm (durchaus nicht mit ihm; sich selbst, durchaus nicht und auf keine Weise ihm!) eine hinlängliche Bewegung machen. Wir müssen also, um der Sache auf den Grund zu kommen, die productive Einbildungskraft in den Raum begleiten, oder vielmehr zuvor uns selbst in den absoluten, rein immateriellen, wesentlich Einig- und Alleinigen Raum versetzen, und hier die productive Einbildungskraft erwarten.

Um mich in den absoluten, wesentlich Einig- und Alleinigen Raum zu versetzen, muß ich, eurer ausdrücklichen Vorschrift zufolge, aus der mir vorschwebenden unendlich mannichfaltigen Natur alles Körperliche, es sey gedacht oder empfunden, sorgfäl-

tig wegdenken. Ich muß fortfahren mit diesem Wegdenken so lange, bis mit dem letzten Wegzudenkenden und rein Weggedachten, auch das Denken selbst, in sofern es ein Etwas denken ist, rein weg ist. Dann bleibet übrig — Zweyerley. Hier, anstatt der körperlichen Natur, der blose Raum: eine reine Anschauung. Dort, anstatt des Etwas denkenden Denkens, ein nichts denkendes Denken: reine Spontaneität.

Ich muß also, um die Vorstellung des Raumes vollkommen rein und allein zu erhalten, und mich wahrhaft in sie zu versetzen, für so lange rein zu vergessen suchen, daß ich je irgend etwas sah, hörte, rührte und berührte, mich selbst ausdrücklich nicht ausgenommen. Rein, rein, rein vergessen muß ich zumal alle Bewegung, und mir gerade dies Vergessen, weil es das schwerste ist, am angelegensten seyn lassen. Alles überhaupt muß ich, so wie ich es weggedacht habe, auch ganz und vollkommen weg geschafft seyn lassen, und gar nichts übrig behalten, als die mit Gewalt stehen gebliebene Anschauung allein des unendlichen unveränderlichen Raums. Ich darf mich daher auch

nicht selbst, als etwas von ihm unterschiedenes und gleichwohl mit ihm Verbundenes, wieder in ihn hinein denken; ich darf mich nicht von ihm blos umgeben und durchdringen lassen; sondern ich muß ganz übergehen in ihn, Eins mit ihm werden, mich in ihn verwandeln; ich muß von mir selbst nichts übrig lassen als diese meine Anschauung selbst, um sie als eine wahrhaft selbstständige, unabhängige, Einig= und Alleinige Vorstellung zu betrachten. *)

Aber wie? Indem ich dieses auf das gewissenhafteste ausführe und vollbringe: Wie gehet es zu, daß mir gerade das Gegentheil von dem widerfährt, was, euerer Versicherung gemäß, mir widerfahren sollte? Anstatt ein Vieles und Mannichfaltiges — nur ohne Einheit zu seyn, finde ich, daß ich, der Raum, oder die vollkommen reine Raumanschauung, nur ein absolutes Eines — ohne alle Mannichfaltigkeit und Vielheit bin; ja, ich selbst bin die Unmöglichkeit selbst, ich bin die Vertilgung und Vernichtung alles Man-

---

*) Kr. d. r. V. S. 46. fg. Die ganze transscendentale Aesthetik.

nichfaltigen und Vielen. Nachdem ich ehrlich weggedacht habe, was ich, um diese wahrhaft unabhängige, selbstständige, einig- und alleinige Raumanschauung zu werden, weg zu denken hatte, und mich nun wirklich mit mir selbst allein befinde, kann ich aus meinem reinen, schlechterdings einfachen, unveränderlichen Wesen auch nicht das mindeste von jenem wieder herstellen, oder in mich hinein gespenstern, etwa durch eine, unkörperliche Gespenster des Körperlichen schaffende, Phantasie. So offenbaret sich durch meine Offenbarung mir selbst, unwidersprechlich, alles Außer- und Nebeneinander Seyn, alle auf diesem Außer- und Neben-einander Seyn allein beruhende Mannichfaltigkeit und Vielheit, als ein rein Unmögliches. Aus meinem (des apriorischen, unbedingten Raumes) Seyn und vor ihm seyn erhellet sein (des außer- und nebeneinander Seyenden) nothwendiges, absolutes Nichtseyn; aus meiner wesentlichen Wahrheit, seine wesentliche Unwahrheit. Müßte es nicht, um zu seyn, in mir, und durch mich seyn; ohne mich ein rein Unmögliches? Nun ist aber sein angebliches Wesen meinem wahren Wesen dergestalt

entgegengesetzt, daß wir nicht zugleich, geschweige denn in einander bestehen, und uns gegenseitig darstellen können. Meine absolute Un-theilbarkeit, die man sehr ungeschickt eine Theilbarkeit ins Unendliche genannt hat, beweiset augenscheinlich (denn sie läßt sich auf mehr als eine Weise augenscheinlich machen) die absolute Unmöglichkeit alles Außer und Nebeneinanderseyns in mir, und macht sein Daseyn überhaupt zu einer abgeschmackten Lüge.

Wie sollte nun, wenn es in der That sich so verhält, die Spontaneität einer leer- und reinen Einbildungskraft hier etwas verändern und das Unmögliche möglich machen können? Sie wird auf keine Weise es vermögen, so lange ich, als reine Raumvorstellung, nicht von dem vorhin beschriebenen vollkommenen Vergessen ablasse. Wie wollte sie in mein Gediegenes Eins eindringen, und in meinem unendlichen Wesen auch nur einen distincten, sich unterscheidenden Punct entstehen lassen? In mir selbst ohne Maß und Abmessungen, bin ich ein unendlicher unkörperlicher Körper. Und weil ich unkörperlich, weil ich wesentlich immateriell bin, bin ich das allein Gediegene, bin ich die Gediegen-

heit selbst, und es ist nichts Gediegenes außer mir. Ich bin ins Unendliche theilbar, heißt, wie schon vorhin angemerkt wurde: ich bin absolut untheilbar; es heißt: ich kann eben so wenig ausgedehnt als zusammengezogen, eben so wenig eingeschränkt als erweitert werden; oder: ich bin ein unendlich gediegenes, unwandelbares, alle Endlichkeit schlechterdings ausschließendes Eins. In alle Ewigkeit wird also eine rein- und leere Einbildungskraft nicht, wenn sie allein mit mir allein gelassen wird, in mir auch nur einen Punct erzeugen können.

Und hätte sie ihn erzeugt, wie brächte sie ihn von der Stelle, um mit ihm eine Linie; mit dieser Linie, eine Zeit anzufangen?

Ich will vergessen, daß Bewegung eine empirische, in der Region des Reinen unerzeugbare Vorstellung ist, und euch mehr als Ein Unmögliches erlauben; mehr als Eines, um nur der Mühe überhoben zu seyn, euch wegen euerer transscendentalphilosophischen, hintennach ersonnenen, nichts bewegenden Bewegung, die, als blose Handlung eines Subjects ohne Bestimmung eines Objects, gleichwohl einen bestimmten Raum a priori soll erzeugen

können *), noch besonders zur Rede zu stellen. Ihr sollt in meinem absolut gediegenen, absolut untheilbaren Wesen einen Punct unbegreiflich in Gedanken ab- oder einsondern; in meinem unendlichen Wesen einen Ort dazu unbegreiflich bestimmen können; es soll dieser Punct (obgleich kein physischer) auch von der Stelle zu bringen, eine Richtung ihm zu geben und mit ihm eine Linie zu ziehen möglich seyn: nur sollet ihr zuvor angeben — Wie groß die Linie; sollt ein Ende im voraus bestimmen; sagen: Welchermaßen sie zu einem ersten Ganzen, so groß oder so klein es euch beliebet, zu einem wiederholbaren Dinge der Einheit, als Multiplicator oder Divisor, sich vollenden soll: Nur dieses! Alles sollt ihr gewonnen haben, wenn ihr nur dieses Sollen könnt; Alles, wenn ihr mir die Möglichkeit irgend einer ursprünglichen Bestimmung, in welcher von eueren drey Regionen des Reinen ihr wollet, zu bedeuten im Stande seyd.

Aber, wie wolltet ihr es können? Ist es doch eben so unmöglich, daß ein quantum continuum

---

*) Kr. d. r. V. S. 154. 155.

sich an einem anderen breche und durch dasselbe quantitativ werde, als daß es in sich selbst sich auseinander gebe, seine Continuität verliere, und als ein Aggregat sich darstelle. Und müßte nicht, wenn ein solches einfaches, durch und durch unendliches Wesen, auseinander gehen, sich veruneinigen, aus Einem Vieles, aus Vielem wieder Eines werden sollte; müßte dann nicht zuvor ein Anderes aber ihm Gleichartiges; ein ihm Gleichartiges aber Anderes, d. i. ein ihm zugleich Nicht-gleiches und Doch-gleiches, ein von ihm verschiedenes und von ihm doch nicht verschiedenes Wesen da seyn, worin dies alles sich zutrüge; ein Wesen, in welchem sowohl die Zerstreuung als die Sammlung erst möglich würde? So beweiset ihr ja den Raum als eine Vorstellung, welche nothwendig der Vorstellung des Körperlichen vorhergehen und sie erst möglich machen müsse. Woher nehmet ihr nun einen Raum für den Raum; einen Raum, worin der Raum sich auseinander setzen, ins Unendliche verendlichen, und sich in ein Mannichfaltiges gestalten könne? Unmöglich könnet ihr doch den Raum, nachdem ihr ihn auf das sorgfältigste von allem Ma-

teriellen gereinigt habt, mit irgend etwas Materiellem wieder verunreinigen wollen, wäre es auch nur mit Dintenstoff zum Punctiren und Linienziehen! Eben so wenig könnet ihr, nachdem ihr seine immaterielle, absolute Gediegenheit, als die nothwendige Bedingung seiner Vorstellung als einer Einen und Alleinigen, bewiesen habt, ihm hintennach oder daneben wieder eine nur unvollkommene Dichtigkeit beimessen wollen, die dem Eindruck etwa eines Stiftes nachgäbe; oder, in der irgend etwas subtileres sich bewegen möchte! — Ihr könnet es unmöglich. Alle dergleichen empirische Einfälle bleiben von selbst aus, und können gar nicht entstehen, wenn man das rein- und wahre Bild des Raumes, als eines unendlichen immateriellen Körpers; als eines absolut gediegenen, alle Endlichkeit, Verschiedenheit und Mehrheit wesentlich ausschließenden, ihnen contradictorisch entgegengesetzten — Einen und Alleinen, unverrückt vor Augen behält. Also noch einmal: Woher nehmet ihr den noch reineren Raum, dessen ihr nicht entrathen könnt, wenn die noch nicht zu Verstande gekommene blose Spontaneität, d. i. die rein blinde Einbildungskraft — sie allein mit dem

Raum allein, diesen soll verendlichen, d. i. vermannichfaltigen können? – Den Raum in ihm selbst zu verendlichen, zu disjungiren und wieder zu aggregiren ist ja doch offenbar unmöglich! Mitbringen in den Raum darf die reine Einbildungskraft, außer sich selbst, nichts. Und was sollte sie auch mitbringen? Was sie mitbrächte, könnte ja nicht angeschaut, sondern nur empfunden werden; *) denn außer dem Raume selbst ist ja nichts anschaulich, als nur noch die Zeit, und zwar, welches wohl zu merken ist! nur jene noch unbestimmte, noch stillestehende Zeit, die blos reine passive Copula der Zeiten, die hier keinen Eintrag thun kann. Da es nun keine reinen Empfindungen giebt, sondern nur reine Anschauungen und Gedanken; alles Unreine oder Empirische aber nur durch das Reine möglich wird: so muß alles empirische, materielle, körperliche Außer- und -neben-einanderseyn einzig und allein möglich werden, durch ein reines,

---

*) Die blose Anschauung an allen Erscheinungen ist entweder der Raum oder die Zeit, Kr. d. r. V. S. 203. 208.; die Empfindung aber eine Perception, die sich lediglich auf das Subject als die Modification seines Zustandes bezieht. Kr. d. r. V. S. 376.

immaterielles, unkörperliches Außer- und -nebeneinanderseyn. *) So lehret ihr ausdrücklich, und müsset ausdrücklich überall so lehren. Der Raum, lehret ihr, werde, wie die Zeit, völlig a priori vorgestellt; **) beyde, saget ihr, sind Anschauungen, mithin einzelne Vorstellungen; ***) sie sind nicht blose Formen der Anschauung, sondern Vorstellungen, an denen wir eine Form haben, das ist, formelle Anschauungen; *) und eben darum, setzet ihr hinzu, können sie, sowohl in Ansehung der Gestalt als Größe, durch die transscendentale Einbildungskraft rein bestimmt, das heißt, rein verendlicht, und durch diese reine Verendlichung rein vermannichfaltigt werden. **)

Es ist also klar, daß ihr, um den Raum als ein Aggregat, als ein Verendlichtes, und durch Verendlichung Zusammengesetztes, anzuschauen und zu betrachten, gar nichts von dem, was nur nach

---

*) Kr. d. r. V. S. 206.

**) Kr. d. r. V. S. 195.

***) Kr. d. r. V. S. 136.

*) Kr. d. r. V. S. 160.

**) Kr. d. r. V. S. 752.

ihm, und nur durch ihn als in ihm zufällig, sich darstellen konnte, keiner sündlichen Erinnerung aus der Erfahrung bedürfen wollet. Es wäre eine zu auffallende Inconsequenz, wenn ihr es wolltet!

Wollet ihr aber zu demselben Ende (nämlich um das unendliche Continuum des Raumes als ein Aggregat, als ein durch Vermeinlichung Zusammengesetztes anzuschauen) auch Vor ihm nichts bedürfen? — O ja! Vor ihm etwas bedürfen wollet ihr allerdings; nur sey es keine Anschauung; nichts, wodurch der Raum seine Ursprünglichkeit und ästhetische Selbstständigkeit, als ein Alleiniges in sich zugleich Mannichfaltiges und Eines; nichts, wodurch er seine Unabhängigkeit als eine vor allem Denken gegebene Vorstellung an sich eben dieses unzertrennlichen Mannichfaltigen und Einen verliere.*) Es sey, folglich, — Nur auch kein Begriff; sondern — Es sey etwas, das über beydes, über die reine Anschauung wie über den reinen Begriff, über den reinen Begriff wie über die reine Anschauung, auf gleiche Weise erhaben, sich zu diesen, als unter ihm, eben so verhalte, wie sich die reinen Anschauungen und Begriffe

*) Kr. d. r. V. S. 132.

selbst zu den empirischen Anschauungen und Begriffen, als unter ihnen, verhalten. *) Es falle demnach, weder unter eine Anschauung, noch unter einen Begriff; es schaue selbst nicht an, und begreife selbst keine Begriffe: sondern es sey ein Allerhöchstes, welches beydes, das Anschauen wie das Begreifen, in einer ungetheilten Handlung — thue — als ein bloses Thun. — Und da sich das Anschauen und Begreifen nicht zugleich thun läßt, ohne etwas zu thun, das zugleich das Thun eines Thuns, und das Thun eines Leidens sey: so sey dieses allerhöchste Eine und Alleine auch ein gleiches allerreinstes Thun von beyden, und heiße, als solches — Synthetische Einheit der transscendentalen Apperception.

Hier beginnt die Ausarbeitung meines Freundes Köppen.

Was noch zu sagen wäre, stellt sich vielleicht am besten auf folgende Weise zusammen.

---

*) Kr. d. r. V. S. 140.

Das reine Mannichfaltige ist, nach der Anlage des Kantischen Systems, der ursprüngliche Träger desselben. Um es entstehen zu lassen, erfand man die Methode, bald hinter dem einen, bald hinter dem andern Vermögen des Gemüths es zu suchen, und am Ende sich einzubilden, es sey in der That gefunden. Weil aber scharfe Bestimmungen und Gränzscheidungen jedes einzelnen Vermögens diese Täuschung aufgehoben hätten, wechselte man oft die Bedeutung, ließ alles unter einander sich verkleiden, sich selbst gleich und ungleich seyn. Die Anschauung geht unmittelbar auf den Gegenstand, sie allein, keine andre Vorstellung, *) und doch enthält die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern blos die Erscheinung von etwas, die Art, wie wir dadurch afficirt werden. Die Anschauung giebt ferner das Mannichfaltige der Vorstellungen, welches erst durch den Verstand Einheit erhält, und doch enthält sie schon Einheit der Vorstellung vor allem Begriffe. **)

---

*) Kr. d. r. V. S. 93.

**) Kr. d. r. V. S. 160. Die Note.

Die Einheit der Apperception ist unabhängig von allen sinnlichen Bedingungen, *) und doch kann sie nur in der von ihr unterschiednen Anschauung gegeben und durch Verbindung in einem Bewusstseyn gedacht werden. **) Anschauung und Einheit der Apperception unterscheiden sich also nicht stringent von einander; Vielheit und Einheit geben keine Kriterien, denn sie sind ihnen beyden eigenthümlich; nicht Receptivität und Spontaneität, denn auch diese gehören für beyde. Schwebend zwischen den Elementen der Erkenntniß, leben sie als wahre Amphibien, bald in dem einen, bald in dem andern, und entfliehen wie es kömmt dem Blicke des Forschers, aus dem Wasser auf das feste Land, und vom festen Lande wieder in das Wasser.

So wenig wie das reine Mannichfaltige aus den reinen Gemüthsvermögen des Verstandes und der Anschauung hervorgerechnet werden kann, läßt sich auch die reine Synthesis aus denselben herleiten. Dies begreift sich schon zum Theil aus dem Mangel des Mannichfaltigen; denn wo nichts Verschiednes ist, kann

*) Kr. d. r. V. S. 137.

**) Kr. d. r. V. S. 135.

auch nichts verbunden werden. Aber gesetzt, es gäbe ein reines Mannichfaltiges, wodurch würde alsdann die Verbindung möglich? Offenbar dadurch, daß sie in einem dritten statt fände. Gesetzt, wir haben ein Verschiednes im Raume: so besteht seine Verbindung eben darin, daß es sich im Raume befindet. Gesetzt, wir haben ein Verschiednes im Bewusstseyn: so besteht die Verbindung darin, daß es im Bewusstseyn vorhanden ist. Was verbindet nun die beyden räumlichen Gegenstände? Der Raum. Was verbindet die Mannichfaltigkeiten des Bewusstseyns? Das Bewusstseyn. Diese ganze Synthesis entdeckt uns nichts weiter als eine Identität. In sofern zwey Gegenstände sich im Raume befinden, sind sie sich, als *räumlich*, vollkommen gleich; in sofern sie sich im Bewusstseyn befinden, sind sie, *als im Bewusstseyn vorhanden*, vollkommen dieselben. Wozu bedarf es hier noch einer besondren Handlung des Verbindens? Ist durch den Raum und das Bewusstseyn, als passive Receptivitäten, nicht schon die ganze Synthesis vollständig? Das Vermögen, dieselbe zu fixiren, als vorhanden anzugeben, nennen wir *den Verstand*. Der Verstand thut also nichts als Gleichsetzen, und damit

dies möglich sey, wird Gleichfinden und Ungleichfinden vorausgesetzt. Identität ist Zerstörung des Besondren, Aufhebung des Verschiedenen; und nachdem alle Einzelnheiten der Gegenstände hinweggeschafft sind, bleibt ihnen blos die Allgemeinheit, welche sich selbst gleich ist. Jedes Urtheil ist Ausdruck einer solchen gefundnen Identität. Sobald die Einbildungskraft alles Unterscheidende entfernt und ihr Ende in diesem Geschäfte findet, wird dieses nicht mehr zu Unterscheidende durch den Verstand im Urtheile angegeben. Was sonst noch in einem Urtheile angetroffen werden mag, gehört zum Materialen desselben und nimmt daher im Verstande nicht seinen Ursprung. Und dieses Geschäft des Verstandes, dieses Aufmerken, Begreifen einer vorhandenen Identität, hieße Synthesis? Es wird ja vielmehr alle Synthesis dadurch aufgehoben!

Mit Recht nennt deswegen Kant die Synthesis überhaupt die blose Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall keine Erkenntniß haben würden. *) Aber er bleibt sich selbst nicht getreu, wenn

*) Kr. d. r. V. S. 103.

er in der Folge von aller Verbindung überhaupt, folglich auch von der blinden Synthesis der blosen Einbildungskraft, behauptet, sie sey lediglich eine Verstandeshandlung. *) Spontaneität kann nur mit Wahrheit der Einbildungskraft zugeschrieben werden, sie hat, nach der Voraussetzung, das Instrument, womit eingeschränkt, getrennt, das Continuirliche idealisch discontinuirt wird. Der Verstand merkt auf die Einheit, worin dies geschieht, verbindet also nicht thätig, sondern identificirt das Getrennte. Würde diese Identification je vollständig zu Stande kommen, so fiele die ganze Welt in ein Nichts des reinen ununterbrochenen Raums, des leeren identischen Bewusstseyns, zusammen.

Wie wenig auch irgend ein Begriff in dieser absoluten Einheit möglich wäre, leuchtet von selbst in die Augen. Zum Begreifen wird eine Gränze vorausgesetzt, wodurch sich ein Begriff vom andern unterscheidet. Diese Unterscheidung, wird sie etwa durch den Verstand gegeben? Im Gegentheil, sie besteht nur so lange, als der Verstand ihre Verschiedenheiten

*) Kr. d. r. V. S. 130.

nicht aufhebt. Alles **Besondre** würde durch den Verstand verallgemeinert werden, wenn es sich nur verallgemeinern ließe. Das Ziel des Verstandes wäre eine vollkommne Unmöglichkeit der Begriffe, da alles, was wir begreifen können, zusammengesetzt und endlich seyn muß. Ungeachtet daher nach Kant die Vernunft ein Vermögen ist, das Besondre aus dem Allgemeinen abzuleiten, *) und die philosophische Erkenntniß das Besondre nur im Allgemeinen betrachtet: **) so räumt er doch selbst ein, daß jedes Allgemeine nur problematisch genommen werde, und blose Idee sey, wenn es nicht durch das Besondre, als das **Gewisse**, sich bewähren ließe. ***) Er erinnert sogar überall, wir wüßten nicht, ob wir mit einem Begriff **etwas** oder **nichts** denken, wenn es keine ihm correspondirende Anschauung, als Beleg desselben gäbe. Diese Aeußerung ist vollkommen richtig, denn sobald die Allgemeinheit bis zum höchsten Puncte der Abstraction von **allem** Besondren hinaufsteigt, bleibt nichts in derselben übrig, und sie kann nur wieder deutlich werden

*) Kr. d. r. V. S. 674.

**) Kr. d. r. V. S. 742.

***) Kr. d. r. V. S. 355. fg.

durch irgend-ein Bild, ein Beispiel, ein Individuum, welches die Einbildungskraft für die Anschauung entwirft. Und dieses Bild, wäre es etwa ein Allgemeines, ein Schema, kein Besondres? Hat es nicht seine eigenthümliche Gestalt, seinen bestimmten, von allen übrigen Bildern unterschiedenen Charakter? Die Vorstellung des Allgemeinen entspringt nur vermittelst dieser mehreren einzeln vorgehaltenen Bilder, durch Auffassung dessen, was ihnen allen gemein ist. *).

Die mathematische Erkenntniß, auf welche man sich gewöhnlich in Rücksicht der Allgemeinheit, als Vorbild des Besondren, zu berufen pflegt, bestätigt die eben gemachte Behauptung vollkommen. Die Einbildungskraft kann unmöglich im leeren Raume Gestalten, und noch dazu allgemeine Gestalten entwerfen. Um mathematische Figuren zu construiren, wird Bewegung, etwas, das sich bewegt, und etwas, worin die Bewegung geschieht, z. B. eine Fläche, wor-

---

*) „Die Vernunft ist ein Vermögen, das Besondre aus dem Allgemeinen abzuleiten.“ (Kr. d. r. V. S. 674.) „Das Besondre ist nur dadurch ein Besondres, daß es mehr enthält, als das Allgemeine.“ (Eb. S. 337.) Also ist die Vernunft ein Vermögen, das Mehr aus dem Weniger, das plus aus dem minus herzuleiten.

auf ich Gestalten beschreibe, vorausgesetzt, und zugleich muß ein Grund des Anfangens und des Endigens der Bewegung gegeben seyn. Habe ich dies alles, dann entsteht eine Figur, ein Individuum. Was ist nun mathematisch an demselben? Die Art und Weise der Bewegung, wodurch die Figur entstanden ist, z. B. ein Zirkel, und die Gewißheit, daß alle Zirkel auf die nämliche Art und Weise entstehen müssen, wie der bestimmte vor mir liegende. Woher nehme ich die Gewißheit dieses allen Zirkeln gemeinschaftlichen Charakters? Aus mir selbst, weil ich im Stande bin, mich selbst zu bewegen, und also die Figur ohne Weiteres hervorzubringen. Ist es nun das Schema, die Allgemeinheit des Bildes, wodurch ich etwas Mathematisches demonstrire? Keinesweges, meine Demonstration bezieht sich vielmehr auf die Construction des Einzelnen, und ich kann beliebig mehrere Einzelne auf dieselbe Weise construiren. Gesetzt, es fehlte mir Bewegung, Anfang und Ende derselben, wie käme es dann je zur Figur, und zum mathematischen Beweise an derselben? Nur hierdurch wird die mathematische Erkenntniß möglich, „als Betrachtung des Allgemeinen (allen Gemeinen) im Be-

sondren, ja gar im Einzelnen," *) nur durch Construction erhält sie apodiktische Gewißheit der Construction.

Die philosophische Erkenntniß wird sich nie zur mathematischen Gewißheit erheben, weil es uns unmöglich ist, Dinge hervorzubringen, wie wir Figuren hervorbringen. Wären wir Weltschöpfer, wir hätten auch von der Welt die vollkommenste Einsicht. Den daraus entspringenden Unterschied in unsrer Erkenntniß bezeichnet Kant selbst in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft S. XIII: „die Vernunft sieht nur das ein, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt." In der Mathematik läßt sich das Gedankenindividuum sogleich darstellen; in allem außer ihr ist diese Darstellung unmöglich, wir müssen statt dessen ein bloses Wort, ein nichts abbildendes Zeichen, zu Hülfe nehmen. Was ist alsdann unter mehreren einzelnen Vorstellungen allen gemein? Das blose willkührlich gewählte Zeichen, welches uns über die Natur des Gegenstandes nichts offenbart. Daher der Unterschied in der Evidenz, wir

*) Kr. d. r. V. S. 742.

glauben, es falle in der Mathematik das Einzelne mit dem Allgemeinen zusammen, weil wir das Einzelne beliebig construiren können; wo aber diese beliebige Construction aufhört, zeigt sich die Verschiedenheit beyder in dem deutlichsten Lichte.

Jede Construction des Besondren aus dem Allgemeinen muß deswegen, ihrer Natur nach, mislingen; da umgekehrt jedes Allgemeine nur durch die Vorstellung des Besondren möglich wird. Um jenes zu begreifen, fühlt man sich beständig zum letztren wieder hingetrieben. Dies ist sogar dem Verfasser der Vernunftkritik, eben weil es unvermeidlich ist, wider seinen Willen begegnet. Die Zeit entsteht in seinem Systeme schlechterdings a priori, wird die Form des innren Sinnes genannt, und doch nimmt er die Bewegung zu Hülfe, um sich Succession in der Zeit zu erklären. „Bewegung als Handlung des Subjects, nicht als Bestimmung des Objects, heißt es, bringt sogar den Begriff der Succession zuerst hervor." *) Was war denn wohl die Zeit ohne diesen Begriff der Succession? Nun wird freylich

*) Kr. d. r. V. S. 154. und 155.

auch behauptet, der Verstand afficire ganz rein den innern Sinn und construire die Bewegung; allein bei genauerer Aufmerksamkeit läßt sich ein empirischer Ursprung derselben nicht verläugnen. Was von einer nichts bewegenden Bewegung, als bloser Beschreibung eines Raumes, (Kr. d. r. V. S. 155) gesagt wird, ist eine hintennach ersonnene Ausflucht, und kann, selbst nach Kants eignen Erklärungen, nicht bestehen. Denn es heißt, unbeschadet der reinen Abkunft der Bewegung, sie setze etwas Empirisches, die Wahrnehmung von etwas Beweglichem, voraus und gehöre nicht zu den apriorischen Elementen; das Bewegliche sey als empirisches Datum durch Erfahrung gegeben;*) der Vorstellung der Bewegung liege die Vorstellung der Materie und überhaupt die Sinnlichkeit zum Grunde.**) Nur durch eine ganz wunderbare prästabilirte Harmonie muß es dem Kantischen Systeme möglich seyn, den reinen und den empirischen Ursprung der Bewegung ohne Widerspruch mit gleicher Gewißheit zu behaupten und

*) Kr. d. r. V. S. 58.

**) Metaphys. d. Nat. S. 6. „Ein beweglicher Punct ist ein physischer Punct."

in seiner Unbefangenheit nicht einmal roth darüber zu werden.

Wer indessen mit pedantischer Logik Widersprüche nicht liebt, und sich keine Reinheit vorspiegelt, wo er sie nicht findet, trägt kein Bedenken, die Bewegung ohne ein Bewegliches, das Gehen ohne Füße, für unmöglich zu erklären. Ihm scheint sie in der reinen Zeit und im reinen Raume völlig undenkbar. Bewegung hat Anfang, hat Fortgang; die reine Zeit hingegen, ohne von irgend etwas erfüllt zu seyn, ist ein unendliches Continuum, hat keinen Anfang, und ohne diesen, weil man alles Fortfahren nur durch ein Anfangen denken kann, auch keinen Fortgang. Wie treffen also Bewegung und Zeit, ohne die Mitgabe der Empirie, zusammen? Bewegung soll, als Beschreibung eines Raumes, „ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannichfaltigen in der äußern Anschauung überhaupt durch productive Einbildungskraft seyn;" *) allein wie kann der Raum beschrieben werden, wenn er nicht durch ein Vermächtniß der Erfahrung zuvor umschrie-

*) Kr. d. r. V. S. 155. die Note.

ben und begränzt ist? Im reinen Raume giebt es schlechterdings keinen Ort, der sich ja als Ort von andern unterscheiden, durch sie beschränkt seyn müßte; also auch keine Ortsveränderung. Der reine Raum ist unendlich, nur ein einziger: woher nähme man nun in ihm die Endlichkeit der Räume, durch welche die Bewegung sich bewegt? Schon Zeno bemerkte ganz richtig, durch eine Unendlichkeit könne sich nichts bewegen. *) Zur Vorstellung der Bewegung wird Anfang, Mittel und Ende, folglich Endlichkeit vorausgesetzt. Giebt es verschiedne Materien im Raume, die sich als Materie von einander unterscheiden, so giebt es Gränze, Maß und Ort; der erfüllte Raum des einen Körpers ist nicht gleich dem erfüllten Raume des andern; eine Bewegung zwischen diesen Körpern wird vorstellbar, weil die Körper selbst mit ihren empirischen Räumen endlich sind; empirische Kraft kann wirken, empirischer einzelner Körper seinen Platz verändern; in der Erfahrung und mit der Erfahrung kann das unendliche Continuum des Raums als vereinzelt gegeben, sich

---

*) Bayle Dict. hist. et crit. Art. Zenon.

unterbrechen, Bewegtes und Bewegung möglich werden.

Raum und Zeit sind Thatsachen, weil Bewegung eine Thatsache ist. Ein Mensch, der sich nie bewegt hätte, könnte sich keinen Raum vorstellen; wer sich nie verändert hätte, kennte keinen Begriff der Zeit. Die Bewegung wird daher von Kant mit Recht „das Vereinigende des Raums und der Zeit" genannt. *) Aber a priori möchten wir so wenig zu derselben gelangen, wie wir zur reinen Mannichfaltigkeit, zur verbindenden Verbindung, zur producirenden Spontaneität des Verstandes gelangten. Ohnmächtig muß jede Philosophie a priori seyn, wenn sie nicht lehrt, ursprünglich zu bestimmen, eine begränzte Welt aus dem unbestimmten Chaos durch einen sich selbst gebärenden, vom Verstande bewegten Mechanismus, hervorgehen zu lassen; die nicht, Alles und Eines umfassend, eine Schöpfung werden hieße aus Nichts. Seyd ihr wirklich diese Schöpfer, kritische Baumeister des Universums? Woher nehmt ihr die Resistenzen, um eure Maschine

---

*) Kr. d. r. V. S. 58.

in Gang zu bringen, als aus dem Traume der reinen Mannichfaltigkeit, aus einer unsinnlichen Hypostasirung der Sinnlichkeit? Ihr schwebet in einem Limbus der reinen Einbildungskraft, welche euch, trotz ihres unsystematischen Charakters, das Geheimniß offenbart, Himmel und Erde, mit allem, was darin und darüber ist, systematisch aus den Fingern zu saugen: nur schade, daß ihr aus übergroßer Begierde die Finger selbst wegsaugt!

Kantische Philosophie ist das Ideal des Empirismus. Die beyden chemischen Bindungsmittel, Form und Stoff, werden factisch gegeben, factisch genommen und factisch im Schmelztiegel verarbeitet. Die Sinnlichkeit gelangt zu ihren reinen Formen, ohne zu wissen wie, und wird in ihrer Gutmüthigkeit von den tückischen Dingen an sich fortwährend geneckt und lächerlich gemacht. Die Dinge an sich sind ächte Humoristen, sie kommen uns unter den Händen weg, und wir ehrbaren Schulsystematiker behaupten fortdauernd, sie wären noch immer da, weil sie nicht hätten wegkommen können, denn wo wären sie hingekommen? Der Verstand legt uns ernsthaft in der Kategorientafel sein

Investiturdocument vor; aber wenn wir ihn über die Sonderbarkeit desselben, und über die Art und Weise, wie er gerade durch diese Theses-Zahl die Einheit seiner Apperception der Sinnlichkeit verleihe, befragen, ist er unvermögend, sein eignes Privilegium zu erklären. *) Wir müssen also wohl die Sinnlichkeit in ihrer reinen Formwürde, die Dinge an sich in ihrer Zwitternatur zwischen Gespenst und Körper, und den Verstand mit seinem Belehnungsrecht anerkennen; weil sie uns in der That so vor die Augen treten. Aber wie in aller Welt hätten wir, ohne beispiellose Divinationsgabe, solche sonderbare Gestaltungen und Verbindungen im Voraus vermuthen sollen? Ihr empirisches Gewahrwerden berechtigt nicht zu der Foderung, daß wir ein für allemal dadurch belehrt seyn müssen, weil es ja außerdem noch Formen, Dinge und Verstandeseinheiten andrer Art geben könnte, die, sobald wir sie durch Erfahrung kennen lernen würden, uns eben so viel zu denken gäben, und wovon wir a priori eben so wenig einen Begriff hatten. Ist eine Philosophie in ihren

*) Kr. d. r. V. S. 145. und 146.

Fundamenten Empirismus, so ist zugleich aller apriorische Heiligenschein Nihilismus, und die Kanonisationsurkunde wird nur in einem Lande gelten, wo man, laut Bericht der dort erschienenen Druckschriften, an einen erwählten sichtbaren Statthalter der unsichtbaren philosophischen Kirche glaubt.

Der ganze Zweck der kritischen Philosophie enthält eine Unmöglichkeit. Sie will, ohne es anzukündigen, Unendlichkeit durch Unendlichkeit bestimmen; ausgehen vom Unbegränzten, und durch dasselbe zugleich die Gränze entstehen lassen. Der Verstand soll dies Geschäft vornehmen, soll, als productive Einbildungskraft, das Einzelne und Viele im Unendlichen hervorbringen, soll das Individuum ursprünglich erzeugen, und gelangt mit seinem Bemühen nicht ans Ziel, weil er nach seinem Wesen nicht begränzen und erzeugen kann. Daß dies dennoch angenommen wird, ist der Anfang alles Vergehens wider die Wahrheit in dieser Philosophie, ihr eigentlicher Weg der Unwahrheit.

Die Philosophie muß mit Plato anfangen von

Maß, Zahl, überhaupt vom Bestimmten. *) Nur das Bestimmte kann bestimmend werden für ein Unbestimmtes; die Sinnlichkeit bestimmt nicht, auch nicht der Verstand, das Princip des Individuirens liegt außer ihnen. In diesem Princip ist gegeben das Geheimniß des Mannichfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung, das Seyn, die Realität, die Substanz. Unsre Begriffe darüber sind lauter Wechselbegriffe; Einheit setzt Allheit, Allheit Vielheit, Vielheit Einheit zum Voraus; Einheit ist daher Anfang und Ende dieses ewigen Zirkels, und heißt — Individualität, Organismus, Object-Subjectivität.

Als Individua leben, denken und fühlen wir; uns selbst nicht verständlich und begreiflich, weil wir dann aufhören würden Individuen zu seyn, begreifend nur in und mit dieser Individuation. In ihr liegt das tiefe Geheimniß des unauflöslichen Zusammenhanges der Einheit und der Mannichfaltigkeit, der Gestalt und der Sache. Alles unser Philosophiren ist ein Bestreben, hinter die Gestalt der

---

*) Siehe den Philebus.

Sache, d. i. zur Sache selbst zu kommen; aber wie könnten wir dies, da wir alsdann hinter uns selbst, ja hinter die gesamte Natur der Dinge, hinter ihren Ursprung kommen müßten? Ein Philosoph, der sich selbst als mechanisches Kunstwerk geschaffen hätte, könnte wie ein mechanischer Künstler hinter seinem Kunstwerk sitzen, es fugenweise aus einander nehmen und vor seinen Augen wieder entstehen lassen. Bis aber ein solcher Philosoph unsre Erdenwelt betritt, werden die Urheber genau zergliedernder Systeme den Menschen todt seciren, um ihn aus diesen todten Gliederbruchstücken lebend wieder auferstehen zu lassen.

Der Mensch hat das Vermögen der Antithesis, Synthesis und Analysis, weil er ein Individuum ist von Gottes Gnaden. Darum giebt es weder eine ursprüngliche Antithesis, Synthesis noch Analysis, sondern alles mit einander. Wird diese Urgemeinschaft aufgehoben und auf der logischen Folter isolirt: so ist alles Leben, aller Bestand, alles Seyn verschwunden. Als Zeugen dieser wunderbaren Verbindung treten unser reines und empirisches Bewusstseyn hervor, selbst in inniger Freundschaft, selbst Einheit und Vielheit; aber nicht erklärend ein Geheimniß der Schöpfung,

durch welches sie selbst ihr Daseyn erhielten. Fragt ihr dennoch nach dem Schlüssel dieses Geheimnisses? Löset zuvor das Räthsel, wie sich Geist und Körper binde, wie ihr keine Wesenheit habt ohne die Seele, keine Menschennatur ohne den Leib, wie ihr durch ein Wunder der Geburt lebet im Höheren Unsichtbaren, besteht im Tieferen Sichtbaren, wie ihr philosophirt durch den Gedanken und erkennet durch Sinnlichkeit, wie ihr seyd, die ihr seyd, wirkend im Mechanismus, handelnd in Freyheit; durch und durch eine Unendlichkeit mit der Endlichkeit, ein Wunder aus Wunder! —

Nur Allmacht konnte dies Wunder hervorbringen. Was sie zusammenfügte, kann der Mensch nicht scheiden, er müßte es denn selbst erschaffen. Und vollbrachte, kritisch sondernd, eine philosophirende Vernunft diese Schöpfung? Verschwand nicht vielmehr vor ihrer zertheilenden Hand alles Seyn und alles Bestehen, weil ihr die Macht fehlte, ein Erstes, ein Ursprüngliches, aus Nichts hervorgehen zu lassen? Ist es nicht ein System bloser Erscheinungen, unbestimmter, fließender Ungestalten, welches die speculirende Vernunft, als die Morgengabe ihres Gebrauchs und das Fundament der

Weisheit, darbringt? Wird es nicht dem Verstande kritisch unmöglich gemacht, die Sinnlichkeit zu individuiren, und gleicht nicht vielmehr sein ganzes Bestreben einem Versuche, die Menschheit zu entseelen, und diese Entseelung zu verewigen im unendlichen Meere des Nichtwissens? —

Vielleicht gelingt der praktischen Vernunft, was der theoretischen mißlang. Wenigstens verweist uns die Vernunftkritik auf den Reichthum der erstern, wenn sie die Armuth der letztern eingesteht. Wir treten unter kritischer Führung auf ein erhabneres Gebiet, vernehmen die Zusage, das Daseyn Gottes, Freyheit und Unsterblichkeit vor der Vernunft gerechtfertiget zu finden; wir sollen unsre Hoffnung auf das Unsichtbare und Ewige mit Zuversicht ausdehnen, unsern Glauben wider spottenden Zweifel sichern können, und freuen uns im Voraus dieser Verheißungen. Aber wie wurden sie erfüllt? Dies lehrt, mit hinreichender Deutlichkeit, selbst ein kurzer Ueberblick.

Zwey Grundsätze dürfen uns ohne Zweifel, mit Einwilligung der kritischen Philosophen, auf ihr praktisches Feld begleiten. Erstens halten wir die Vernunft, vermöge welcher wir philosophiren, für eine und die-

selbe, obgleich sie, durch die Verschiedenheit ihres Gebrauchs bald praktisch, bald theoretisch genannt wird, und verlangen, daß sie in ihrem Gebrauche sich selbst nicht widerspreche. Zweytens muß der Religion und Freyheit Realität zugeschrieben werden können, sonst gehören sie ins Reich der subjectiven Ideen und Dichtungen, und verdienen keinen Platz in einem Systeme des Wahren. Mit diesen Grundsätzen gerathen wir aber bei der kritischen praktischen Philosophie stets in Verlegenheit. Alle Realität, als existirend, ist nach ihrem Ausspruch an eine mögliche Erfahrung gebunden, und die Vernunftideen von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit beziehen sich auf keine mögliche Erfahrung. Der Verstand, welcher in seinen Kategorien die Bedingung aller Erfahrung enthält, kann dieselben schlechterdings nicht auf diese praktischen Gegenstände anwenden, und die Vernunft spielt die sonderbare Rolle, daß sie „als nothwendig voraussetzt, was der Verstand unmöglich heißt." *) Da die Vernunft nun in ihrem objectiven Gebrauche durchaus an die reinen Verstandesbegriffe gebunden ist, also auch ohne sie ihren prakti-

---

*) Kr. d. Urth. S. 338.

schen Ideen keine objective Möglichkeit zuschreiben kann: so wird dieser Widerspruch dahin ausgeglichen, daß die praktische Vernunft etwas theoretisch Unerweisliches nothwendig postulirt. Wozu bedarf es denn dieses Postulats? Etwa zur Subjectivität? Sie brauchte man ja nicht zu postuliren, sobald man von den praktischen Ideen nur spräche! Also ist es die Objectivität, welche postulirt wird, dieselbe Objectivität, welche durch jeden objectiven Vernunftgebrauch aufgehoben wurde, und der Widerspruch fällt nicht weg, sondern erhält durch den Namen eines Postulats systematische Sanction. Weit consequenter wäre es daher, wenn wir bei allen Vorstellungen von Gott und Unsterblichkeit an gar keine Objectivität dächten, und mit dem Verfasser der Vernunftkritik sagten: „alles, was Religion und Freyheit betrifft, ist blose Vernunftidee, blose heuristische Fiction, und abgesehen von seiner Brauchbarkeit als leitendes Princip des Verstandes, ein bloses Gedankending von unerweislicher Möglichkeit." *) Nun wird es gewiß keinem Denker im Traume einfallen, einem Gedankendinge von unerweis-

*) Kr. d. r. V. S. 799.

licher Möglichkeit selbst nur durch die kühnste Vermuthung Realität zuzuschreiben, denn „die Möglichkeit muß selbst zur Befugniß der gewagtesten Hypothese gewiß seyn.“ *) Müssen wir nicht nach diesen Erklärungen, um nicht die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch zu setzen, scheiden von jedem Gedanken der Objectivität unsrer praktischen Ideen; giebt es eine objective Regeneration derselben durch ein lückenbüßendes Postulat? Die Ideen von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit haben ja nicht einmal Anspruch auf den Rang einer blosen Hypothese! — Und dennoch fodert das Kantische System einen Vernunftglauben an sie, dennoch soll der Mensch handeln auf dieser Welt, als gäbe es eine Zukunft, als gäbe es einen Gott, der das Gute belohnt! Wird der Mensch es können, sobald er nur im Geringsten zur philosophischen Selbsterkenntniß gelangt ist, und alle diese Voraussetzungen als blose subjective Fictionen betrachten lernt, denen jede objective Realität mangelt? Nur Aberglaube macht einen Traum zur Wahrheit, die Vernunft liebt keine

*) Kr. d. r. V. S. 798. und Kr. d. Urtheilskr. S. 447. erste Ausgabe, nach der in diesem Aufsatze überall citirt worden ist, so wie die Kr. d. rein. Vern. nach der zweyten Ausgabe.

Täuschung, und wenn Religion und Freyheit zum Reiche der Dichtungen herabgewürdigt werden: so wäre, durch die Einsicht in die Art und Weise ihrer Entstehung, noch entschiedner jeder sogenannte vernünftige Glaube an sie schlechterdings unmöglich. *)

So gewiß die Vernunft vernünftig ist, kann sie nichts Undenkbares denken lernen. Die Größe des Bedürfnisses hebt nicht die Unmöglichkeit auf, gewissen Ideen objective Existenz zu verleihen, sobald die Subjectivität derselben außer allen Zweifel gesetzt ward. Welches schaffende Vermögen könnte in der Vernunft wohnen, wider ihre eignen Gesetze, Gott, Freyheit, und Unsterblichkeit zur mehr als idealen Wirklichkeit zu erheben, wenn sie auch noch so dringend diese Wirklichkeit postulirt? Der Mensch steht nach Kantischer

---

*) „Da das Ideal der reinen Vernunft nicht einmal als denkbarer Gegenstand gegeben ist, so ist es auch nicht als ein solcher unerforschlich; vielmehr muß er, als blose Idee, in der Natur der Vernunft seinen Sitz und seine Auflösung finden, und also erforscht werden können; denn eben darin besteht Vernunft, daß wir von allen unseren Begriffen, Meinungen und Behauptungen, es sey aus objectiven, oder, wenn sie ein bloser Schein sind, aus subjectiven Gründen, Rechenschaft geben können." Kr. d. r. V. S. 642.

Angabe, durch seine Vernunft, in einem ewigen Widerspruch zwischen seinen praktischen Postulaten und seinem Vernunftgebrauche; er kann nicht gelangen zum Erkennen jener großen Aufgabe alles Philosophirens, einer Religion und Freyheit, nicht zum Glauben derselben; sondern besitzt an ihnen ein blos problematisches, für etwanigen Gebrauch nützliches Ideenmagazin. — Und dies wäre das ganze verheißne Resultat? Gewährt die Philosophie nichts anders, als die Einsicht in diesen Zustand, enthüllt sie das Ringen nach einer nothwendig gefoderten, aber niemals gerechtfertigten Wahrheit, besitzt sie die zerstörende Kraft, alle Truggebäude niederzureißen, und entbehrt die Gewalt, etwas Festes wieder zu erbauen: so ist sie die ärgste Feindesgabe, ein Fegfeuer des denkenden Geistes und eine Hölle der empfindenden Menschheit! — Gesteht es nur, ihr mit eurer Vernunft wider Vernunft postulirenden Philosophen, das ganze Gerüste eurer praktischen Lehre ist Nihilismus; eine Luftsäule in Luft angesetzt und in Luft aufgelöst; eine unmögliche Hypothese; ein undenkbares, chimärisches, lediglich subjectives Object; ein Gift, das den Unverständigen berauscht, den Verständigen zum Hasser der Wahrheit

macht; das unheilbar wirkt, weil es unter dem Scheine der Arzney gegeben wird; das dem Menschen in das Tiefste und Beste seiner geistigen Natur Tod und Verwesung bringt; das ihn ausdörrt zu einer kalten Mumie ohne Lust und Leben! —

Kant bauet seine ganze praktische Philosophie auf die Moralität, und wählte sich durch dieses Wort einen Grund, dem jeder beßre Mensch aus vollem Herzen Beifall geben muß. Aber es geht ihm damit, wie mit allem Realen, für sich Bestehenden überhaupt, es ist verschwunden, sobald man es genauer ins Auge faßt. Moralität ohne Freyheit ist undenkbar, nur in freyen Wesen kann Tugend gedeihen, der Mechanismus macht sie zum Gespenste, nothwendige unwiderrufliche Schicksalsbestimmung zur Lüge. Wenn daher die Erscheinungen in der Welt nach dem Gesetze der Causalität bedingt sind und aus einander sich entwickeln: muß die Freyheit sich dadurch auszeichnen, daß sie absolut eine Reihe der Erscheinungen anfängt, ohne diesen Anfang in einem früheren Anfange zu finden. Sie heißt bei Kant die transscendentale Freyheit, aber zugleich „ein Problem, dessen Möglichkeit nicht einmal bewiesen

werden kann.“ *) Beginnt denn unsre ganze praktische Philosophie mit einer unerweisbaren Möglichkeit? Zerstört sich nicht die Freyheit durch ihre eigne problematische Natur, durch einen unvertilgbaren Widerspruch in ihrer eignen Definition? Und dennoch soll sie ohne diese aus dem theoretischen Felde auf sie übertragne Ansicht nicht zu retten seyn; **) dennoch sollen Tugend, Zurechnungsfähigkeit, Daseyn eines Schöpfers und eines künftigen Himmels der Gerechten auf sie gegründet werden!

Um das System aus dem Grabe zu wecken, muß indessen von der Freyheit, ungeachtet ihrer theoretisch unerweisbaren Möglichkeit, fortwährend gesprochen werden. Die praktische Vernunft entwirft, unabhängig von aller Sinnlichkeit und Begierde, ein moralisches Gesetz, und unsre Freyheit besteht: „in der Unabhängigkeit der Willkühr von der Bestimmung durch alle andren Triebfedern außer dem moralischen Gesetz, welches sich schlechthin als die höchste Triebfeder verkündigt.“ ***) Wollten wir nun glauben, diese Abhän-

*) Kr. d. r. V. S. 831.

**) Kr. d. r. V. S. 564. Kr. d. prakt. V. S. 179. fg.

***) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. S. 16. die Note.

gigkeit der Willkühr vom sittlichen Gebote mache ihre Freyheit aus, und der moralische Mensch sey ein redendes Beispiel dieser Freyheit: so würden wir dennoch ihre wahre Natur verkennen. Denn die Freyheit der Willkühr ist „von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern sie der Mensch in seine Maxime aufgenommen hat. *) Hätte er sie also nicht in seine Maxime aufgenommen: so wäre die Willkühr, nach der ersten Aussage, nicht frey; und handelte doch, nach der zweyten Aussage, ihrer eignen freyen Natur gemäß. „Wenn nun das Gesetz jemandes Willkühr, in Ansehung einer auf dasselbe sich beziehenden Handlung, doch nicht bestimmt: so muß eine ihm entgegengesetzte Triebfeder auf die Willkühr desselben Einfluß haben. **) Wäre diese entgegengesetzte Triebfeder nicht vorhanden: so würde das Sittengesetz nothwendig, das ist, mechanisch befolgt; denn welcher Grund sollte sich denken lassen,

---

*) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. S. 11.

**) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. S. 12.

warum die Willkühr von dem sich als die höchste Triebfeder verkündenden Sittengesetze abwiche? Die Despotie des moralischen Gebots kann nur durch die Rebellion andrer widerstrebenden Neigungen und Triebe eingeschränkt werden; der Mensch wäre ihr erkaufter Sclav, wenn sich seine Willkühr nicht vermittelst der Gegenparthie zuweilen loskaufte. Sie thut es leider oft genug, und legt, durch „eine für den Gebrauch ihrer Freyheit selbst gemachte Regel, den Grund zum Bösen." *) Sie verfährt dabei so eigenmächtig, „daß man im Menschen gar nicht nach dem subjectiven Grunde dieser Annahme fragen kann; weil alsdann der Gebrauch der Freyheit gänzlich auf Bestimmung durch Natursachen zurückgeführt würde, welches ihr widerspricht." **) Willkühr ist also die allgenugsame Herrscherin, denn sie entscheidet sich ohne Gründe; unter ihr steht die Vernunft, die an schlechthingebietende Gesetze gebunden ist, „welche sich nicht aus ihr selbst herausklügeln lassen;" †) die Willkühr erhebt, unter keinem höhe-

---

*) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. S. 7.

**) Ebendas. S. 7.

†) Ebendas. S. 16. die Note.

ren Willen stehend, entweder das Böse oder das Gute zur Maxime ihrer Reichsverwaltung, und nur allein durch sie ist der Mensch wahrhaft frey und einer moralischen Zurechnung fähig.

Arme seltsame Geschöpfe, wir Sterblichen! Grundlos ist unser Thun, und es wird dennoch eine Zurechnung dieses grundlosen Thuns statt finden! Hätten wir Wahl, daß wir nach Einsicht dem Beßren folgten und zwischen verschiednen Dingen, die uns zur Handlung antrieben, eine Vereinigung stiften könnten, wie sie ein stiller geheimer Zug uns wünschen ließ: dann möchten wir uns noch unsers Schicksals trösten! Aber nun giebt es zwey widersprechende Triebfedern, das Gute und das Böse, von denen die eine dienen und die andre herrschen muß; unsre Willkühr hat keinen Grund, um sich für das eine oder für das andre zu entscheiden; sondern ihr blinder Entschluß bewirkt alles und verleiht uns entweder Verdienst oder Schuld. Hätte doch eine schöpferische Hand uns ohne Zuthun unsrer selbst athmen und weben lassen im reinen Sittengesetz; wir wären freylich gebunden gewesen in unserm Wirken, vernünftige Maschinen, bewegliche Automaten; aber doch

unbeherrscht von einer blinden Willkühr, die erst durch den Zutritt des radicalen Bösen ihre Gewalt erhielt, und sobald man sie ihr rauben wollte, sich nachdrücklich mit demselben vertheidigen würde. Das Gute wird im Kantischen Systeme auf das Böse geimpft; das Verdienst der Tugend und die Größe der Sittlichkeit auf die Unterjochung schlimmer Maximen; die Gerechtigkeit der Kinder Gottes auf eine Enterbung des Teufels.

Schlimm genug für unser menschliches Geschlecht, daß dieser Urfeind desselben mit seinen Heerschaaren stärker ist als das kategorische Gebot des Sittengesetzes. Die Moralität besteht aus lauter Verneinungen und Entsagungen; die Unsittlichkeit aus lauter Verheißungen: jene lehrt den Menschen Uneigennützigkeit, Aufopferung des Glücks; diese, Befriedigung seiner Eigenliebe und Glückseligkeit. Der Mensch hängt durch Natur an dem letzteren und treibt sich nur durch Kunst zum erstern hinauf, ohne jedoch einzusehen, was für einen Ersatz ihm diese widernatürliche Anstrengung verschafft. Um nun irgend ein Gleichgewicht wieder herzustellen, wird die Existenz eines weisen göttlichen Regierers vorausgesetzt, der

den Tugendhaften in einer künftigen Welt gerade mit demjenigen belohnt, was er hier verachten und fliehen mußte, mit der Glückseligkeit, und ihm desto mehr davon mittheilt, je mehr er sie vernachläßigte. „Die Vernunft sieht sich genöthigt, eine solche Welt anzunehmen oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen.“ *) Ist also keine solche Welt, so verwandelt sich das Sittengesetz in ein Hirngespinnst; und ist kein Sittengesetz, so ist keine zukünftige Welt. Hienieden würde das Streben nach Wohlseyn, die Liebe seines eignen Selbstes den Menschen erniedrigen, aber in einer künftigen beßren Welt wird die vollständigste Befriedigung derselben seinen Lohn ausmachen; er hat seine Neigungen und Begierden vor dem Grabe nur unterdrückt, um sie nach demselben desto lebhafter wieder zu erwecken. Eine sinnliche Lust, die in diesem endlichen Erdenleben seine Würde raubte, wird ihn in jener unendlichen Zukunft schmücken; die Reizungen der Sünde, welche ihn auf unserm Planeten bestechen, werden im unsterblichen Wandel verklärte

---

*) Kr. d. r. V. S. 839.

Gefährtinnen der Tugend seyn. Das Kantische Moralsystem nimmt sich in seinem eignen Ende gefangen, die sittliche Triebfeder wirkt ursprünglich ohne alle Materie, ist gänzlich rein, bezieht sich auf keine Individualität; und dennoch ist der Lohn der Tugend eben diese sinnliche Materie, angenehme Empfindung, nur freylich nicht in unsrer sinnlichen Welt, sondern in einer zukünftigen unsinnlichen. Vorstellungen von Gott und Unsterblichkeit sind zum Gebrauche der irdischen Moralität eine verbotne Frucht; aber wer hienieden die Augen recht herzhaft schließt, wird im Himmel, nach der Aufhebung des Verbots, am meisten davon kosten.

Dahin muß es kommen mit den großen Gegenständen der Sittenlehre und Religion, wenn man sie aus blosen Begriffen, aus einer verständigen Zusammensetzung für die philosophirende Vernunft, in ihrer Wahrheit begründen will. Freyheit wird zum Gespenste, göttliche Vorsehung zum Probleme. Aber im Geiste des lebendigen Menschen sind sie kein Gespenst und kein Problem, sondern das Wahrhafteste und Ursprünglichste alles Gedankens und aller Empfindung. Der Mensch fühlt sich über die Natur erha-

ben, losgerissen von den Banden der Endlichkeit, sieht unter sich sein eignes Wesen, sofern es zur Natur gehört, und dies unbegreifliche und wunderbare Vermögen nennt er Freyheit. Ihn zieht ein geheimer Trieb zum Guten, zum Schönen und Edlen; die Urbilder desselben erwecken ihm eine Lust, wie sie die Welt nicht giebt; und er erblickt in ihnen eine Offenbarung des göttlichen Wesens, weil sie selbst göttlich sind. Moralität ist Abdruck dieses Göttlichen im Leben, nicht Wirkung einer kalten, leeren Maxime; Fülle des Geistes erschafft die Tugend in ihrer Größe, und die Vernunft faßt sie mit nachfolgendem Bemühen in die Schranken eines Gesetzes. Wolltest du aus dem Gesetze deine Sittlichkeit erkennen, aus verkleinernder Copie das herrliche Urbild? Thörichter Sterblicher, wenn Tugend und Freyheit nicht früher schon in dir sich verklärten, ehe man sie mit dem vernünftigen Netze der Moral umstrickte: nimmer lernst du dann einen hohen Sinn, und lügst nur nachahmend im ausgebrannten Vulkane lebendigen Wachsthum! Wie kämest du zu irgend einem herrlichen Entschluß, spräche nicht augenblicklich dein höherer Instinkt, und überwältigte alles Zählen und Messen,

im Sturme dich fortreißend ans erhabne Ziel der über alles Irdische emporsteigenden Freyheit?

Wahrheit, Schönheit und Tugend! Mit ihnen treten wir ins Reich des Göttlichen, des Unvergänglichen; ohne sie, ins Reich des Niedrigen, Verschwindenden, Gemeinen. So gewiß es etwas Wahres, Schönes und Gutes giebt; so gewiß giebt es einen Gott. Zu ihm führt alles, was über die Natur erhebt; der Geist des Gefühls; der Geist des Gedankens; unser inwendigstes Bewusstseyn. Sein Daseyn beruht uns nicht auf einem Wunsch; es ist das Sicherste und Gewisseste, aus dem unser eignes Daseyn hervorgieng: Unsterblichkeit beruht nicht auf einem müssigen Postulat; wir fühlen sie in unserm freyen Handeln und Wirken. Wir brauchen sie nicht zu erringen durch das Gute, weil sie uns mit demselben eigenthümlich angehört; wir können sie nur verlieren durch das Böse, und sie mit Kunst und List aus unsrer Erinnerung vertilgen. Freyes, unsterbliches Wesen, Mensch, Bruder, voll hoher Andacht, Hingebung, Liebe; wie kann der Buchstabe deiner philosophirenden Vernunft dich stärker lehren, was du im Allerheiligsten deiner Seele lebendiger glaubst, hof-

fest und weißt: Walten des Unendlichen über dir, Tugend aus Freyheit, und ewiges Leben! —

Glückseligkeit ist nur der Rauch des nie versiegenden Feuers, welches unsre Brust durchglüht; moralisches Gesetz nur die für sich selbst leere Schale der Frucht; Religionsphilosophie nur ein Zeügniß der im Menschen gefundnen Religion; der gottgeschaffne Geist des Menschen zündet jenes Feuer, wirket die Frucht, und schauet mit angebohrnem Auge den Schöpfer!

Ueber
eine Weissagung Lichtenbergs.

(Zuerst gedruckt 1801.)

„Unsere Welt wird noch so fein werden, „daß es eben so lächerlich seyn wird, einen „Gott zu glauben, als heutzutage Ge„spenster". *)

So lautet die Weissagung des Abgeschiedenen. Aus den Gräbern hervor ertönte in unser aller Ohren diese Stimme.

Seher! Sahest du nur dieses? Sahest du nicht auch das Nächste? — Sahest du nicht, oder wolltest du nur nicht auch verkündigen zugleich den Fortgang, die Vollendung?

Also lautet die Folge der Weissagung.

„Und dann wieder über eine Weile wird die Welt noch feiner werden. Und es wird fortgehen, mit Eile nun, die höchste Höhe der Verfeinerung hinan. Den Gipfel erreichend wird noch Einmal sich

*) Lichtenbergs vermischte Schriften, nach dessen Tode aus den hinterlassenen Papieren gesammelt. Erster Band. S. 166.

wenden das Urtheil der Weisen; wird zum letzten Male sich verwandeln das Erkenntniß. Dann — und dies wird das Ende seyn — dann werden wir: Nur noch an Gespenster glauben. Wir selbst werden seyn wie Gott. Wir werden wissen: Seyn und Wesen überall, ist und kann nur seyn — Gespenst.

Zu dieser Zeit wird des Ernstes saurer Schweiß von jeder Stirne abgetrocknet werden; weggewischt aus jedem Auge die Thräne der Sehnsucht: es wird lauter Lachen seyn unter den Menschen. Denn jetzt hat die Vernunft ihr Werk an sich vollendet; die Menschheit ist am Ziele; Einerley Krone schmücket jedes Mitverklärten Haupt.“

Wenn ich fable, so fabelte der Seher vor mir auch; hat er Wahrheit verkündiget, so werden meine Worte mit den seinen in Erfüllung gehen.

Das Wahreste kann nur so wahr seyn als Gott lebet, nur so wahr als daß ein Gott im Himmel, das heißt, selbstständig außer der Natur und

über ihr vorhanden ist; ihr freyer Urheber, ihr all-weiser und allgütiger Beherrscher; ein Vater aller Wesen, mit Vater-Sinn und Vater-Herz. Wird dem Menschen dieser lebendige Gott zu einem blosen, durch Strahlen-Brechung und Strahlen-Sammlung, in die menschliche Gemüthswolke sich stellenden Regenbogen; lernet er ihn so erkennen, nur als eine psychologische, jener optischen ähnliche, Täuschung: dann hat seine gesamte Erkenntniß auch schon eben diesen Weg genommen, und wird, nach derselben Regenbogentheorie, sich immer höher wohl verklären müssen, bis zuletzt ein allgemeines, aber nun doch offenbares! Nichts der Erkenntniß, als Siegesbeute, dem Epopten*) bleibt.

Es ist nicht anders: Mit dem Schöpfer geht dem Menschen nothwendig auch die ganze Schöpfung unter. Beyder Schicksale sind in seinem Geiste unzer-

*) Anschauer. So wurden diejenigen genannt, welche in den Eleusinischen Geheimnissen alle Grade der Vorbereitung durchgegangen waren, und nun zum Anschauen gelassen wurden. Die noch in der Vorbereitung stehenden wurden Mysten genannt. — In unserem Zeitalter fällt die Klasse der Mysten weg und ist lächerlich geworden; denn wer verständig ist, darf ja nicht mehr ins Verborgene sehen; alles ist aufgethan.

trennlich. Wird in seinem Geiste Gott ihm zum Gespenst: dann alsbald auch die Natur; dann sofort auch der eigene Geist. Denn das ist der Geist des Menschen, daß er Gott erkennet; daß er ihn wahrnimmt, den Verborgenen ahndet in der Natnr, in seiner Brust ihn vernimmt, ihn anbetet in seinem Herzen. Das ist seine Vernunft, daß ihm das Daseyn eines Gottes offenbarer und gewisser als das eigene ist. Sie ist nicht, wo diese Offenbarung nicht ist. Oder möchtet ihr so nennen, was nur Unding und lauter Wahn zur Erkenntniß brächte? Dann wäre die Vernunft ein Vermögen, nicht der Wahrheit und Weisheit, sondern des wissenden blosen Wahn-Wissens, des wissenden blosen Schein-Seyns: ein Vermögen der Verzweifelung, die ärgste Feindesgabe.

Das ist der Vorzug des Menschen, sagt der Weise aus Stagira, daß er etwas Höheres und Besseres, als er selbst ist, zu erkennen vermag.

Sich selbst findet er als ein durch und durch abhängiges, entsprungenes, sich selbst verborgenes Wesen: aber belebt von einem Triebe seinen Ursprung zu erforschen, an ihm sich zu erkennen, durch ihn, aus

ihm, von sich selbst das Wahre zu erfahren. Diesen, seine Gattung auszeichnenden Trieb, nennt er Vernunft.

Der Trieb eines jeden lebendigen Wesens ist das Licht dieses Wesens, sein Recht und seine Kraft. Nur in diesem Lichte kann er wandeln, wirken nur aus dieser Kraft.

Kein endliches Wesen hat sein Leben in ihm selbst; und so auch nicht von ihm selbst — seines Lichtes Flamme, seines Herzens Gewalt. Alle werden ins Leben erst gerufen und erweckt durch etwas außer ihnen; sie empfangen ihr Daseyn; und dieses ihr lebendiges Daseyn stehet auch nicht einen Augenblick in ihrer eigenen Hand; es muß ihnen fortgesetzt werden, wie es ihnen gegeben wurde; sie sind insgesamt, im allgemeinern Verstande — athmende, das ist, eines immerwährenden Zuflusses von außen, der Erhaltung bedürftige Geschöpfe.

Mannichfaltig ist die Gabe des Lebens; mannichfaltig das Erwachen in dasselbe; mannichfaltig seine Führung, sein Gebrauch. Gleich dem Thiere erwachet auch der Mensch, zuerst als ein blos sinnliches Geschöpf, an der blos sinnlichen Natur. Gleich dem

Thiere, erkennet auch er anfangs nur die Mutter. Dem Thiere aber hat die Mutter selbst nur Brüste, kein Angesicht. Darum, wie es der Brüste vergisset, so vergißt es auch der Mutter. Herzlos ist das Thier; daher auch Vernunftlos. Der Mensch siehet auf von der nährenden Brust; erhebet Angesicht zu Angesicht; empfindet Liebe, lernet Liebe, und gewinnt Erkenntniß. Er konnte nur weinen; jetzt lächelt er — Siehe, da hebet den Lächelnden, den Lallenden und schon mit den Händen reichenden — bald nun auch des späteren Kusses fähig! — die Mutter, aus ihrem Schooße auf des Vaters Arm.

Wie auf dem Angesichte des Menschen die verborgene, unsichtbare Seele, sichtbar sich ausdrückt; hervordringt; unbegreiflich sich mittheilt, und durch diese geheimnißvolle Mittheilung Rede und Verständniß der Rede zuerst gebiert: so drücket auf dem Angesichte der Natur Gott unmittelbar sich aus; theilet sich, durch in Andacht verwandelte Empfindung, dem Menschen unbegreiflich mit; lehret den nun auch am Uebersinnlichen, am Unerschaffenen erwachten Geist — stammeln Wonnelaute des Schö-

nen, Wonnelaute des Guten; aussprechen endlich jenes Wort des Lebens, Seinen Nahmen.

Wer Gott nicht siehet, für den hat die Natur kein Angesicht; dem ist sie ein Vernunftloses, Herz- und Willenloses Unding; eine gestaltende düstere Ungestalt; ein Wesenloses, das, aus Wesenlosem, Gleichnisse ohne Urbild ins Unendliche — nur nach Gleichnissen bildet; eine gräßliche, von Ewigkeit zu Ewigkeit nur Schein und Schattenleben brütende Mutter Nacht — Tod und Vernichtung, Mord und Lüge wo es taget.

Wohl erkannte alles dieses unser Seher. — Er spricht — und gewiß, da er dieses sprach, stand er aufgerichtet *) — „Der Glaube an einen Gott

---

*) „Es ist ganz gewiß, sagt Lichtenberg, daß einem zuweilen ein Gedanke gefällt, wenn man liegt, der einem nicht mehr gefällt, wenn man steht." Nachlaß, Th. II. S. 109. — Ferner, Th. I. S. 33. „Ich habe es sehr deutlich bemerkt, daß ich oft eine andere Meinung habe, wenn ich liege, und eine andere, wenn ich stehe." — Man sehe vornehmlich Th. I. S. 185, 186. — Merkwürdig ist Lichtenbergs rührende Klage, S. 41. des I. Theils, über die Veränderlichkeit seiner Gemüthsstimmung, und die Anmerkung Seite 33. „Er fürchte fast, es werde bei ihm alles zu Gedanken, und das Gefühl verliere sich." — Hierauf folgt unmittelbar: „Seit der Mitte des Jahrs 1791 regt sich in meiner ganzen Gedanken-

ist Instinkt. Er ist dem Menschen natürlich, so wie das Gehen auf zwey Beinen. Modificirt wird er bei Manchen, bei Manchen gar erstickt; aber in der Regel ist er da, und zur innern Wohlgestalt des Erkenntnißvermögens unentbehrlich". *)

Also der Glaube an einen Gott ist Instinkt. Er ist dem Menschen natürlich, wie seine aufgerichtete Stellung. Diesen Glauben nicht zu haben,

---

Oekonomie etwas, das ich noch nicht recht beschreiben kann. Ich will nur einiges davon anführen, um künftig aufmerksamer darauf zu werden: nämlich ein außerordentliches, fast zu schriftlichen Thätlichkeiten übergehendes Mißtrauen gegen alles menschliche Wissen, Mathematik ausgenommen; und was mich noch an das Studium der Physik fesselt, ist die Hoffnung, etwas dem menschlichen Geschlecht Nützliches aufzufinden."

*) Th. II. S. 127. — „Ueberhaupt (heißt es S. 88.) erkennt unser Herz einen Gott; und dieses nun der Vernunft (dem Verstande) begreiflich zu machen, ist freylich schwer, wo nicht gar unmöglich. — Es wäre eine Frage, ob die blose Vernunft (der blose Verstand) ohne das Herz, je auf einen Gott gefallen wäre. Nachdem ihn das Herz erkannt hatte, suchte ihn die Vernunft (der Verstand) auch."

S. 101. „Sollte es denn so ganz ausgemacht seyn, daß unsere Vernunft von dem Uebersinnlichen gar nichts wissen könne? Sollte nicht der Mensch seine Ideen von Gott eben so zweckmäßig weben können, wie die Spinne ihr Netz zum Fliegenfang? Oder mit anderen Worten: Sollte es nicht Wesen geben, [höhere, ohne Zweifel] die uns wegen unserer Ideen von Gott eben so bewundern, wie wir die Spinne und den Seidenwurm?"

ist ihm widernatürlich, wie ihm die niedergeworfene, blos zum Suchen an der Erde hingebückte Stellung des Angesichtlosen, nicht Himmelanschauenden Thieres widernatürlich ist. — Ersticken kann er diesen Glauben; aber in der Ordnung ist er da; und wo er sich nicht findet; da ist — Mißgestaltung des Erkenntnißvermögens.

Ich wiederhole: der edle Mann, da er dieses sprach, stand aufgerichtet; und er fühlte: diese Richtung Himmelan ist keine menschliche Erfindung! ein Gott hat den Menschen aufgerichtet, und in sein inneres Auge diesen Reiz gelegt nach Ihm hinauf zu schauen! *) Inniger, lebendiger als sein Daseyn auf der Erde, erkannte er in dieser Stunde seinen bessseren Ursprung, seine höhere Bestimmung.

Aber in diesem zur inneren Wohlgestalt des Erkenntnißvermögens unentbehrlichen Glauben: was ergreifet der Mensch, und wie wird ihm das Ergriffene begründet? Der tiefere Denker, der Weise, wie erklä-

*) — Cum ceteras animantes (natura) abjecisset ad pastum, solum hominem erexit, ad coelique quasi cognationis, domiciliique pristini conspectum EXCITAVIT. Cic. de Leg. I. c. 9.

ret, wie rechtfertiget er sich diesen Glauben; wie stellet er den Gegenstand desselben seinem Geiste bewährend dar?

Er erkläret sich ihn, rechtfertiget sich ihn, wie er den Glauben an Natur und eigenes Daseyn, an Bewusstseyn außer ihm und an Bewusstseyn in ihm sich rechtfertiget und erkläret. Er stellet den Gegenstand desselben seinem Geiste dar, bewähret ihn dem Geiste, wie er den eigenen Geist; den Geist seines Freundes — den erhabeneren eines Sokrates und Pythagoras, eines Timoleon und Cato sich bewähret und darstellet. Er erkläret nicht, beweiset nicht, er empfindet, siehet und weiset. *) Der erklärende nach-weisende Verstand

*) „Wer dich fragt, wo du Götter gesehen, oder woher du ihr Daseyn geschlossen, daß du so hoch sie ehrest; dem antworte: Erstlich sind sie auch dem Anschauen sichtbar; hiernächst habe ich ja selbst meine Seele nicht gesehen, und achte sie gleichwohl. So auch mit den Göttern: weil ich ihre Macht unaufhörlich erfahre, so schließe ich, sie seyn, und verehre sie.“ Marc. Antonin, XII, 28.

„Es giebt für jeden Grad des Wissens gangbare Sätze, von denen man nicht merkt, daß sie über dem Unbegreiflichen, ohne weitere Unterstützung, auf blosem Glauben schweben. Man hat sie, ohne zu wissen, woher die Sicherheit kommt, mit der man ihnen traut. Der Philosoph hat dergleichen so gut, wie der Mann, der da glaubt, das Wasser fließe deswegen immer bergab, weil es unmöglich wäre, daß es bergauf fließen könne.“ Lichtenb. Nachl. Th. II. S. 80.

hat im Menschen nicht das Erste und nicht das Letzte Wort. Selbst der darstellende Sinn hat es nicht; wie dieses nicht, so jenes nicht. Nichts im Menschen hat es. Es ist überall in ihm kein Erstes und kein Letztes Wort; kein Alpha, kein Omega. Er wird angeredet; und wie er angeredet wird, so antwortet es aus ihm — erst mit Gefühlen; mit aus Unlust und Lust, aus Schrecken und Freude gemischtem weissagendem Verlangen; mit dem Ausdruck desselben in tönender Gebärde; dann mit Empfindungen, mit Gedanken und Worten. Nur wer auszulegen weiß versteht. Immer ist etwas zwischen uns und dem wahren Wesen: Gefühl, Bild, oder Wort. Wir sehen überall nur ein Verborgenes; aber, als ein Verborgenes, sehen wir und spüren wir dasselbe. Dem Gesehenen, Gespürten, setzen wir das Wort zum Zeichen, das lebendige. Das ist die Würde des Wortes. Selbst offenbaret es nicht; aber es beweiset Offenbarung, bevestiget sie, und hilft das Bevestigte verbreiten.

Was sich überall bei einer Gattung findet, das ist nicht die Erfindung, nicht die Erdichtung oder das Erdachte Eines oder Mehrerer aus dieser Gattung.

So haben einzelne Menschen eben so wenig Religion und Sprache erfunden und erdacht, als das Sehen und das Hören. Der Mensch lernte Sprache und Religion, wie er auch das Sehen und das Hören lernte. Nie hätte er sehen gelernt, wären nicht schon ohne ihn gesonderte, abstechende Farben und Umrisse vor sein Auge getreten; nie hören gelernt in einer nicht schon artikulirten, rhythmischen, Ton- Accent- und Sylbenvollen Natur. Es mußte diese für ihn schon bereitet, geordnet; sie mußte zu ihm, eben so wie er zu ihr, schon organisirt seyn, wenn eine Leitung zwischen Beyden entstehen, er mit ihr sich artikuliren, wenn er empfinden, leben, denken, wollen und handeln sollte. Abgesondert, für sich allein, ist er nichts, ein durchaus unmögliches Wesen. Sein bloses reines Bewusstseyn ist ein bloser leerer Raum des Denkens, den er selbst nicht erfüllen; den er darum auch nicht unterbrechen kann, um durch eine solche Unterbrechung wenigstens sich selbst in seiner Nichtigkeit zu wiederholen, und sein eigenes Echo, ein Ich bin — des Nichts hervorzubringen. Es ist kein Vermögen, keine Gewalt in ihm, ich wiederhole es, zu irgend einem Alpha und Omega, daß er

auch nur ein Traumwesen in der Phantasie ursprünglich und aus sich allein bestimmen und zum Vorschein bringen könnte.

Du bist! — der Einzige, der Erste! — Nicht ich, der ich nirgendwo, weder in mir noch außer mir, einen ersten Anfang oder ein erstes Ende, auch nur in Gedanken, zu setzen vermag: kein erstes Maaß, kein erstes Gewicht, keine erste Zahl. Dieses auszumachen, zu erfinden mit der That, war eines Anderen; war jenes geheimnißvollen Wortes, aller Wesen Beginn, das bei Gott war, und Gott selbst dieses Wort; das, ausgesprochen, erschaffenes Licht, erschaffenes Leben, diese wundervolle Gottes-Schöpfung wurde.

Einerley Rede hierüber führen beyde, Platon und der frühere Hiob.

Nennet Gott nicht das unendliche Wesen, saget Platon; denn dem unendlichen widerstehet das Daseyn; es ist wesentlich wesenlos; ein ewig nur zwischen Mehr und Weniger vorhandenes noch nicht Vorhandenes, ein seyendes Nichtseyn. Sein Bild ist das Wahnbild der Ungestalt, eines vorwe-

senden Undinges als eines Ersten, welches Alles und nicht Eines wäre — Es ist das Unding selbst.

Nennet Ihn — den, der das Maaß giebt; in dem ursprünglich das Maaß ist — saget: Er selbst ist das Maaß! — Urheber, durch Maaßgebung, aller Wirklichkeit, alles Daseyns, aller Welten und Wesen; Urheber in jedem Wesen, durch Maaßbestimmung, der ihm eigenen Kraft, des ihm eigenen Verhältnisses, der ihm eigenen lebendigen, vorsorgenden und leitenden Seele. — Nennet Ihn, das Eine ohne Anderes; das All der Weisheit, das All der Güte, den Schöpfer-Gott — den Geist!

Vor Platon forschte Hiob nach dem Orte des Verstandes und woher die Weisheit komme.

„Sie ist verholen, spricht er, vor den Augen aller Lebendigen. Gott weiß den Weg dazu und kennet ihre Stätte. Da er dem Winde sein Gewicht machte, und setzte dem Wasser sein gewisses Maaß; da er dem Regen ein Ziel machte, und dem Blitz und Donner den Weg: da sah er sie, und berechnete sie; bereitete sie, und erfand sie."

Er erfand sie! Erfand Gesetz und endliches

Wesen; Mannichfaltigkeit und Einheit in unerforschlicher Verbindung; Daseyn, Natur; das Wunder der Sinne und das Geheimniß des Verstandes: den Menschen. Mit dem Menschen, Seinem Gleichnisse, ein Anschauen Seiner außer Ihm; ein sterbliches Leben mit einem Saamen der Unsterblichkeit: die vernünftige Seele, den Geist, den erschaffenen. Mit diesem Geiste, in ihm, hoher Liebe Kraft; ein Wollen mit Lust nach seinem Willen; das Gesetz der Gerechtigkeit und ein weises Walten; Frömmigkeit, Todesüberwindung, Gottseligkeit.

Saget uns, ihr Weisen, die ihr alles Wahre aus euch selber wisset, heimlich vor der That; aber nicht vermöget aus euch selber, auch nur in Gedanken, einen Punkt zu setzen in das Leere; im Ortlosen einen ersten Ort ihm zu erfinden; an diesem Orte den Anfang einer Linie mit ihm zu schaffen: es nicht vermöget, weil eine kleinste Linie zu ziehen unmöglich, weil eine kleinste Linie ein Unding; und so, im Gedanken, auch die sich verlängernde, die nur größere ein Unding ist — Nicht vermöget, irgend ein Gewicht ursprünglich auszumachen; weil euch hier, wie überall, ein Erstes und ein Letztes,

Anfang, Mittel und Ende, das Ding der Einheit fehlet: eine erste Zahl, ein erstes Maaß, ein erstes Wesen, und ein erstes Wort — Saget uns, Ihr, in einem ewigen nur Mehr und Weniger der Richtigkeit, in einem vorwesenden durchaus noch Unbestimmten, Unendlichen und Allgemeinen allein Waltenden und Webenden; saget uns, Ihr heimlichen Erfinder der Erfindung: Wie erfand der Mensch, mit dem Worte den Gedanken, mit dem Gedanken das Wort? Wie erfand er es, mit einem Hauche, durch Zungenbewegung, Luft in bedeutende Stimme zu verwandeln; einen Körper dem Gedanken zu erschaffen, worin er ihn aussendete, und, ihn mittheilend, sich selbst darstellte und erhielt? Wie erfand er, in die Luft zu weben daß es dauere, und überdauere das Festeste?

Ihr wisset es nicht! Eben so wie ihr nicht wisset, wie zu dem ersten Säugling, der gebohren werden sollte, Brüste, eine Mutter und ein Vater erfunden wurden: Wie, eine erste Liebe, die erzeugen; eine zweyte, die erhalten und versorgen mochte. — Wahrlich! So wenig der Mensch, ehe denn er war, sein Daseyn sich vorgesetzt und bereitet hat; so wenig hat er auch das

erste Wort aus seinem Munde, ehe denn es war, sich vorgesetzet und bereitet; sondern wie er sein Inneres hervorstrahlte durch das Auge, es abbildete und mit Farben mahlete auf Stirn und Wange: so tönte er es auch hervor mit bedeutender Stimme. In allem lebendigen, wie die Gabe der Empfindung, so die Gabe des Ausdrucks; wie die Gabe des Ausdrucks, so, im gleichgeschaffenen Wesen, die Gabe der Mitempfindung, das Verständniß. Ohne diese Gabe unmittelbarer Offenbarung und Auslegung wäre der Gebrauch der Rede unter Menschen nie entstanden. Mit dieser Gabe erfand die ganze Gattung ihn von Anbeginn zugleich. Saget, was noch wahrer ist: Die Erfindung der Gattung war die Erfindung auch des Wortes. So alt wie jene, ist auch dieses. Jedes Geschlecht bildete sich eine eigene Zunge; keines verstehet das andere, aber alle reden — Alle reden, weil alle, obgleich nicht in demselben Maaße, doch in einem ähnlichen, mit der Vernunft die Gabe empfingen, Inneres aus dem Aeußeren, aus dem Offenbaren Verborgenes, Unsichtbares aus dem Sichtbaren zu verstehen, zu erkennen. Der ausdruckvollste Laut der Empfindung, des Gefühls, ist, als

Laut, nicht ähnlicher der Empfindung, dem Gefühle, als das Wort der Sache, als der Schall Leu dem Thiere dieses Nahmens. Das vom Laut gesagte gilt eben so auch von des Auges beseeltestem Blicke, von den beredtesten Zügen der Wange, von jeder sprechenden Mine des Angesichtes, von jeder sprechenden Gebärde. Alles dieses bedarf Auslegung. Aber diese Auslegung geschieht unmittelbar; geschiehet durch Instinkt; bleibet nie aus, fehlet nie.

Durch Instinkt? fragest Du; durch ihn, den blinden, den unverständigen, den Thiergeist?

Durch ihn! antworte ich, den allein wahrhaft sehenden; den allein aus der Quelle wissenden; den Geist der Vorsehung; den Gottesgeist.

Auch im Thiere ist Weissagung, und nur eine höhere im Menschen. Jenes weiß, sucht und findet, was es innerlich begehret und nicht kennt; die ungekostete, entfernte, ihm noch unsichtbare Nahrung: dieser eben so ein Unsichtbares, das er auch nicht kennet und nur im Bedürfniß weiß — im Bedürfniß eines Geistes, dessen Wesen ist zu wissen, daß er nicht sein Leben in ihm selber hat; daß er ist aus

einem Anderen, ohne den sein Leben ihm verschwindet. Wie es in den Lippen des Neugebohrnen ist, saugend der Mutter Brust zu fassen; so ist es in dem Herzen des Mannes, Gott zu ergreifen mit Anbetung, in der ihn umgebenden Natur.

Der sich erhebende Geist, sagt unser Lichtenberg, wirft den Leib auf die Knie. *)

Und Epiktet sagt: „Wenn ich eine Nachtigall wäre, so wollte ich singend das Geschäft einer Nachtigall verrichten. Wäre ich ein Schwan, singend das Geschäft eines Schwans. Da ich aber ein vernünftiges Wesen bin, so ist das meine, Gott zu loben; es ist mein Beruf, ich will ihn erfüllen". **)

Was sollte mir das Leben, ruft Marc Aurel aus, in einer Welt ohne Gott und Vorsehung! ***)

Wenn es Natur des Menschen, wenn es Gewalt und Eingebung des ihm eigenthümlichen, von den Thieren ihn aussondernden und ihn über sie erhebenden Instinktes ist, so zu empfinden und zu denken;

---

*) Nachlaß. Th. I. S. 47.

**) Reden. B. I. C. 16.

***) B. II. §. 11.

wenn er allein als **vernünftiges** Wesen so empfinden, urtheilen, denken und verlangen kann: so können auch diese Empfindungen, Antriebe und Gedanken; so kann dieser sein ganzes Wesen durchgreifender und beherrschender Glaube, ihm nicht zur Thorheit werden, ohne daß er zugleich, **mit** seiner Vernunft, **mit** seiner Erhabenheit über die Thiere, **mit** seiner ganzen Menschheit auch sich selbst zur Thorheit und zur Fabel werde. Er ist offenbar betrogen mit seiner Vernunft, wenn er mit jenem Glauben betrogen ist; denn sie allein hat dann jene Lüge in ihm angerichtet, ihn damit getäuscht, und auf diese Täuschung ihr ganzes Ansehen gegründet.

Ihr ganzes Ansehn! denn sie hat kein anderes Vermögen, als diesen Betrug zu stiften und ihm eine alle Sinnes- und Verstandes-Wahrheit überwiegende Gewalt zu geben. Ausschließlich gerichtet auf das Uebersinnliche und Uebernatürliche, ist ihr eigenthümliches alleiniges Gebiet, das Gebiet unbegreiflicher Wirkungen und Wesen, das Gebiet der Wunder. Verlieret sie dieses, so hat sie keine Stätte mehr. Der **Phantastin**, die sich anmaßte, mit ihren hohen und erhabenen Ideen das Erkenntnißvermögen

zu beherrschen und sich in demselben oben an zu stellen, wird nun dargethan, daß sie keine Erkenntnisse verschaffen, sondern nur leere Hirngespinnste, denen es durchaus am Verstande fehle, dichten könne; Hirngespinnste, durch welche der Verstand nur aufgehalten und lange verhindert werde, wahrhaft zu Verstande zu kommen; von ihnen angesteckt und eingenommen, glaube er in vollem Ernste, es ließen solche leere Vorspiegelungen sich wahr machen und auf etwas Wesenhaftes bringen; er beschäftige sich mit ihnen in dieser Absicht, bearbeite sie, und verliere unter dieser Bearbeitung nur je mehr und mehr sich selbst, so daß man sagen dürfe, mit Wahrheit: der Verstand verliere den Verstand, und komme gar von Sinnen — einzig und allein durch die Vernunft! — Dieser Einsicht und Erkenntniß folget dann nun auf dem Fuße auch der Schluß voll Licht und Recht, der rein verständige: Es solle die Vernunft, als wesentlich sinnlos, und dadurch der Erkenntniß der Wahrheit, die, wegen dieses Mangels, nicht zu ihr gelangen könne, offenbar unfähig, ihren verderblichen Ansprüchen auf die oberste Stelle im Erkenntnißvermögen ein für allemal entsagen, und es sich

hinfort gefallen lassen, unter der Aufsicht des Verstandes allein geschäftig zu seyn. Unter dieser Aufsicht und eigentlichen Vormundschaft solle sie, als ursprüngliches Vermögen der Dichtung, zu den Eroberungen des Verstandes durch Entwürfe behülflich seyn, ihm seine Gränzlinien immer weiter und weiter ziehen; nie aber sich erkühnen etwas allein aus sich zu unternehmen. Sie solle des Verstandes warten überall, ihm dienen und gehorchen.

Es ist aber unmöglich diesen Schluß zur Ausführung zu bringen; denn die auf solche Weise angefochtene Vernunft tritt nun von ihrer Seite wider den Verstand, den eitelen Empörer, auf, und zeiget ihn in seiner Blöse. Sie beweiset ihm — weisen, sagt sie, lässet sich ihm nichts; er hat nur Hände, keine Augen — Sie thut ihm dar, wie er ewig nur zu dem, was ihm die Sinne zum Begreifen vorhalten, ein Dasselbe oder Nicht-dasselbe, ein Voll- oder Nicht-voll die Hand, mit dem leeren Schädel nicken oder schütteln könne; wie er aus sich und für sich allein nicht bis auf drey zu zählen wisse, weil er nicht habe, woran und warum er anfange, wiederhole und aufhöre: Nichts zum Anset-

zen und damit er ansetze; Nichts zum Fortsetzen und damit er fortsetze; Nichts zum Absetzen und damit er absetze, ein Ende um von neuem anzufangen — Wie er überhaupt aus sich allein nichts schlechthin setzen, darum auch schlechthin, in sich allein, nicht auseinander und zusammen — folglich auch nicht, Kraft seines Wesens, Gleichsetzen könne im voraus; denn um aus sich addiren zu können, müßte er zuvor aus sich allein multipliciren; um aus sich allein zu multipliciren, zuvor aus und in sich, ohne Beigebrachtes, dividiren und auch subtrahiren können, welches alles, seiner wesentlichen Leerheit wohlgeachtet, ihm unmöglich ist. — Und so fort, in alle Wege, thut sie ihm unüberwindlich dar, daß durchaus keine Erkenntniß, so wenig eine Erkenntniß des Unwahren als des Wahren, ursprünglich in ihm wohne; daß eine Erkenntniß des Wahren, und des Unwahren durch das Wahre, schlechterdings auch nicht zu ihm gelangen könne. Sie beweiset ihm, daß er zwiefach mit Lügen umgehe: das unächte, betrügliche Metall der Sinnlichkeit präge mit Begriffen durch Begreifen, und es nun mit dieser Präge für in reines Gold verwan-

deltes Metall ausgebe und selbst achte; sich erhebe über diesen Schätzen, und bei fortgesetztem Einsammeln, Scheiden, Schmelzen und Umprägen, die Erwartung in sich nähre: aus der Menge solcher unwesenhaften Stoffe und Gestalten, durch Bearbeitung, doch ein Wesenhaftes endlich noch hervorzubringen.

„Du bist, sagt zuletzt entrüstet die Vernunft zu dem im Menschen sich wider sie auflehnenden und sich über sie erhebenden Verstande: du bist, mit deiner Sinnlichkeit, ohne welche du nichts bist, in der **Entäußerung** von mir nur ein verkehrtes Thier, das in seinen Anschauungen — blind; in seinen Vorstellungen und Begriffen aber sehend seyn will; Erkenntnisse läutern will aus Erscheinungen in denen nichts erscheint; aus grundlosen Erfahrungen gründliche Wahrheiten; aus blos eingebildeten Begebenheiten, durch Behalten und Zusammenstellen, eine unverwerfliche Geschichte.

„Sinnlos nennest du mich, und darum ein Vermögen nur äffender Hirngespinnste, und erkennest doch selbst in deiner kritischen Weisheit, gestehest laut, daß du durch eben diese Sinnlichkeit, mit welcher du

dich vor mir brüstest — indem sie allein am Ende alles zu bewähren, durch Darstellung wahr zu machen habe — gleichwohl auch rein abgeschnitten seyst von allem Wahren, in sich selbst Bestehenden. Du brüstest dich mit ihr, mit einer solchen Wahrheitsgeberin, und blähest dich dann, stolzer, auch noch über ihr, als vermöchtest du ihren Erwerb, den du nur in werthlosen Rechenpfenningen vor dir hast, durch aus-in- und durcheinanderzählen dieser Scheinmünze; durch ein bloses blindes Rechnen ohne zu Berechnendes (denn dieses bleibet ewig dir ein undurchdringliches Geheimniß!) in eine wahre dir ganz eigene Habe zu verwandeln. — Hast du an und aus dir selbst doch nicht einmal dein Rechnen! da dir auch dieses nur mit jenen Pfenningen geworden, und Eines Ursprungs mit denselben, mit ihnen Eine und die nämliche Erfindung ist. Siehe! du kannst überall und immer nur der Sinnlichkeit, dieser dir alleinigen Erzeugerin und unveränderlichen Eigenthümerin des ersten und des letzten, folglich alles wahren Werths, die Rechnung führen; du gehörest ihr zu, stehest in ihrem Brodte, und vermagst kein ande-

res Lied zu singen als das ihre. Ihr Seyn ist dein Wissen, ihr Treiben dein Thun.

„Und ich sollte unter dich mich beugen; entsagen meinem Gottesdienst, ihn ablegen, ihn verläugnen, um als Priesterin an deinem Thieraltar zu opfern und zu dienen? — Auch als blose Phantasie wüßte ich mich dazu schon zu edel und erhaben. Allein, nicht Phantasie, ein Wesen der Wahrheit, ihre unmittelbare Stimme bin ich, und es wäre auch nicht ein Gerücht von ihr auf Erden ohne mich. Wer mein erstes Wort vertilget, der vertilget alle meine Worte: Ich rede nur von Gott. Nur als ein Zeichen von Ihm, als ein Merkmal, welches auf Ihn weiset, bin ich da: Wesenlos, ein Unding, ohne Ihn."

Streng und einleuchtend läßt sich jedem Aufmerksamen und allein die Wahrheit Suchenden beweisen, daß wenn der Mensch einen nur erdichteten Gott; er auch eine nur erdichtete Natur haben kann. Die sinnlichen Gegenstände hätten vor jenem übersinnlichen sogar noch dieses zum voraus, daß sie wegen

ihres zwiefachen Ursprungs: eines Theils, aus der Sinnlichkeit; und andern Theils, aus dem zur Sinnlichkeit gehörigen Verstande, *) sich als doppelte Erdichtungen bewährten. Die Sinne stellen uns, (dies wird ja überall, wo man philosophirt, vorausgesetzt) blos ihre eigenen Veränderungen, und nichts von dem, was sie verändert, dar: sie geben blos Empfindungen als solche. Der Verstand aber ist nur der Ort, wo die Empfindungen, durch die Einbildungskraft, gleich als wären sie nicht blos Empfindungen, gestaltet, und von ihr geführt, haufenweise nun zusammen kommen, und, Art zu Art gesellet, sich in Reihen niederlassen, um in einem gemeinschaftlichen Bewusstseyn, welches der unempfindliche Verstand ist, ein gemeinschaftliches Gemüth einmüthig einzurichten. Alle Stimmen der Empfindung fließen nun, sich gegenseitig aufrufend und antwortend, in einander; lösen, wiederhallend,

*) Wo Sinn ist, da ist Anfang und Ende, da ist Trennung und Verbindung, da ist Eines und ein Anderes, und der Sinn ist das Dritte. Bei dem Sinne ist daher nothwendig Verstand: Bewusstseyn der Verbindung und Trennung. Ein Sinn, der nur Sinn wäre, ist ein Unding, so wie eine durch und durch mittelbare Erkenntniß ein Unding ist.

in lauter Wiederhall sich auf; und mit dieser Echo ist nun das Gemüth vorhanden. Es tönet darin und wiedertönet; aber nichts er-tönet. Fraget das Gemüth sich selbst nach seinem Tönen: Was da töne, und woher? Woran es wiedertöne, und womit: — nach der Unterscheidung und dem Leiter zwischen beyden? — so weiß es selbst auch nicht einmal, wonach es fraget. Aber die Frage ist in ihm, und dauert ewig. Gern vertilgte diese Frage der Verstand, und machte, um sie zu vertilgen, sein bloses Wiederhallen so allein und rein, daß auch nicht das mindeste von einem Schalle, der doch immer scheint als wollte er bedeuten, länger in ihm zu vernehmen wäre. Ihm, dem Verstande selbst, für sich allein betrachtet, sind beyde das Getöse und die Frage gleich zuwider; Ottern in seinem Innern, die nicht sterben; Feuerflammen, welche nicht erlöschen.

Ohne Bild und Gleichniß! — das mannichfaltige, veränderliche Wesen der Sinnlichkeit widerstehet dem einfachen, unveränderlichen Wesen des Verstandes. Seine Beziehung auf sie ist daher eine vertilgende, ihr Vieles und Mannichfaltiges aufhebende Beziehung; sein Streben überhaupt ein bloses Widerstreben

gegen alles *außer* ihm. Ueberall sucht er nur das Ende der Mühe, welche die Sinnlichkeit ihm wider seinen Willen macht. Daher jenes unaufhörliche *Gleichsetzen*, welches wir verknüpfen nennen, und das nur ein fortgesetztes Vermindern und Vereinfachen des Mannichfaltigen ist; *wenn es möglich wäre*, bis zu seiner gänzlichen Wegräumung und Vernichtung. Weil eine solche gänzliche Vernichtung durch Vereinfachung unmöglich ist, darum allein bleibt der Verstand in Thätigkeit. An und für sich selbst unthätig, ohne Suchen und Verlangen, ohne Bedürfniß und Geschäft, will er, in *gestörter* Ruhe, ewig nur die *ungestörte*, müßige und leere, die er mit Verdruß entbehret, wieder haben. Durch die Anfälle der Sinnlichkeit auf sie zu *merken* mit Gewalt genöthigt — ich sage, mit *Gewalt*! denn da kein Anfang einer Handlung in ihm ist, kein freywilliges hervor, sondern nur ein immerwährendes zurück und *in sich gehen*: so ist auch kein freywilliges Aufmerken in ihm: das freywillige Aufmerken gehört dem wachsamen, gern erregten Sinne — fühlt er jedesmal ein solches *Außer-sich-gerathen*, minder oder mehr, mit *Schrecken*; ängsti-

get sich, und arbeitet mit Anstrengung, um aufs schnelleste nur wieder zu sich selbst zu kommen; strebet, wo er strebet, immerdar nur wieder einzugehen in sein eigenes homogenes Wesen, das reine — bewusstseynlose — Bewusstseyn. Einzig und allein in jener Absicht macht er auch Begriffe. Sie entstehen ihm in dieser Angst, mit ihr und durch sie, als instinktmäßige Erfindungen der Gegenwehr, als unmittelbare Aeußerungen der Antipathie seiner einfachen Natur wider die mannichfaltige der Sinnlichkeit. Mit Hülfe der Begriffe treibt er nun von dem auf ihn eindringenden Vielen und Mannichfaltigen so viel auf der Stelle wieder von sich aus, als Begriffe nur erfassen mögen. Ohne dies feindschaftliche Verhältniß und Bedürfniß wäre zu Begriffen im Verstande weder Grund noch irgend eine Möglichkeit. Aus Gunst also keinesweges befasset er sich mit dem Sinnlichen: etwa um es zu ordnen, einzurichten, oder — es gar erst zu bestimmen? Dies letzte hieße, das Viele und Mannichfaltige verursachen, es ursprünglich hervorbringen: ein vollkommener Undanke, da das Mannichfaltige als Mannichfaltiges schon im voraus bestimmt seyn muß, und der Verstand

von seiner Seite nur auf das un-bestimmen, enteinzeln, entwesen und entwirklichen ausgeht. *) Er befasset sich damit aus Abgunst, um es künstlich aufzureiben, es Stufenweise zu vernichten. Immer weitere Kreise des Begriffes ziehend, die für das Mannichfaltige der Sinnlichkeit zu immer engeren des Daseyns werden, will er es zuletzt in einem allerweitesten Begriffe, dem Begriffe eines wahren offenbaren Nichts, gänzlich vor sich untergehen, und so dem leeren Erkenntnißwesen ein Ende gemacht sehen.

Und das wäre der Mensch! Eine Zusammensetzung nur aus Sinnen und Vernunft-Wahn; aus Wahn-Gesichten und aus Wahn-Ideen: jene und diese gebildet, und er selbst hervorgebracht, durch eine in sich leere, wesenlose Phantasie: hier eine erträumte Natur; dort ein erträumter Gott; und in der Mitte ein Verstand, der diesem Unwesen Mensch mühsam nur seinen Traum von Wahrheit am Ende

*) Man sagt von dem Verstande, daß er zergliedere. Aber doch nur schon Gegliedertes? Ursprünglich zu gliedern ist nicht in seinem Vermögen, und so auch nicht ursprünglich einzutheilen, zu vervielfachen. Ursprüngliche Gliederung ist das Geheimniß der Schöpfung.

zu der Wahrheit eines Traumes deutete, eines nothwendigen, ewigen und allgemeinen, aus welchem kein Erwachen sey als in ein allgemeines Nichts; ihm nur deutlich wiese, wie ihm wahrhaft nirgendwo etwas gewiesen werde: nicht durch die Sinne, die nur ihre eigenen Veränderungen weisen; nicht durch die Vernunft, die unbewegliche, die nicht einmal so viel zu weisen hat; nicht durch die Phantasie, die Täuscherin, die ihn nur mit Bildern äfft, mit sinnlichen von nicht vorhandenem Sinnlichen und Uebersinnlichen; nicht durch ihn selbst, den Verstand, da er nur von einem auf ein anderes der Sinnlichkeit ins Unendliche weiset, nichts ursprünglich setzt, die Erfahrung, nach getilgtem Wahne, zum Nichts macht.

Wenn es so ist: der ganze Mensch wirklich dieses Gewebe ohne Anfang und Ende aus lauter Trug und Täuschung; behaftet mit einer Sinnlichkeit, die nichts Wahres geben, und mit einem Verstande, der nichts Unwahres dulden, selbst aber auch Wahres nicht hervorbringen, sondern nur schweben kann über jenen Gewässern durch und durch leerer Erscheinungen, um aus ihnen zu brüten: Was? — der also, um nur des

Wahns, den er begründen und zur Wahrheit machen sollte, und der nicht zu begründen, nicht in Wahrheit zu verwandeln ist, sich zu erledigen, ein Nichts des Erkenntnisses und des Wesens als sein Höchstes suchen, und auch dieses unerreichbar finden muß — Verhält es sich in Wahrheit so, und machet die Vereinigung einer solchen Sinnlichkeit mit einem solchen Verstande auf dem blosen blanken Boden einer wesenlosen Einbildung das ganze Wesen des Menschen aus; kann er Daseyn haben, außer sich und in sich, nur durch Phantasie; nur Vernichtung durch Vernunft; und ist Vernunftberaubung ihm gleichwohl das ärgste — dann ist das eröffnete Menschen-Los ein Los der grauenvollesten Verzweiflung.

Ihr Unerschrockenen! ihr Erhabenen, die ihr frohlockend dieses Los eröffnet, seine Ziehung Gewinn nennet, weil es vollständig das Geheimniß, das so lang verborgene, des eigenen Wesens euch erklärte, und mit dem eigenen aller Wesen Geheimniß — gönnet uns, o Ihr Seligen, in lauter Licht Verwandelten, des bethörenden Auges nicht mehr Bedürftigen — gönnet uns doch einen Blick in euren Himmel des Er-

kenntnisses; sendet zu uns herab irgend ein verständliches Wort, das uns bedeute, wie ein Werden das nichts werden lasse, wie ein aus Nichts ewig entspringendes Nichts zu denken sey; uns erkläre, wie etwas — sey es was es sey, ein Traum, ein Wahn! — selbstständig als Traum, als Wahn, hervorgehen möge aus einem reinen Traumvermögen, einem allein wahren Nichts des Dichtens und des Trachtens! — Frage sey gegen Frage, Auffoderung gegen Auffoderung gestellt. Bringet ihr ein erstes verständliches Wort hervor, darüber, wie dieses große All, von uns und euch Schöpfung genannt, als eine Erscheinung, in welcher wahrhaft nichts erscheinet, folglich als ein wesenloses Ding allein der Phantasie, von Ewigkeit zu Ewigkeit durch Phantasie allein entspringe und sich darstelle, ein Seyn ohne Bleiben, ein Bleiben ohne Seyn; sendet ihr darüber ein erstes wahrhaft verständliches Wort zu uns herab, so wollen wir dagegen schuldig seyn, über eine Schöpfung aus dem Nichts durch einen Gott, nicht blos ein erstes verständliches Wort, sondern genugthuende Antwort auf jede uns von euch über diese Lehre vorgelegte Frage zu euch hinaufzusenden.

Von freyen Stücken eröffnen wir darüber folgendes schon im voraus.

Der Mensch hat nur diese Wahl: entweder, alles aus Einem, oder, alles aus Nichts herzuleiten. Dem Nichts ziehen wir das Eine vor, und geben ihm den Nahmen Gott, weil dies Eine nothwendig Einer seyn muß, oder es wäre, unter einem andern Nahmen, wieder nur dasselbe eine allgemeine Nichts; jenes wesentlich Unbestimmte und doch Allbestimmende; jenes Unding des Unendlichen des Platon, lauter anderes und anderes, Alles und nicht eines, ein offenbar Unmögliches, ein noch weniger als Nichts.

Einer also ist das Eine; und dieser Eine war und mußte seyn vor allem Anderen und Anderen; ein Eines ohne Anderes: die Vollkommenheit des Seyns, die Vollkommenheit des Wahren.

Des Menschen Erkenntniß ist auf Unvollkommenheit gegründet, wie sein Daseyn. Daher in ihr jenes Weisen immer nur von Einem auf ein Andres ohne Ende. In Gleichnissen allein siehet und erkennt der Mensch. Das Unvergleich-

bare siehet und erkennt er nicht: sich selbst nicht, den eigenen Geist; und so auch Gott nicht, den allerhöchsten.

Ein Unvergleichbares, ein Eines für sich und ohne anderes ist der Mensch sich selbst durch seinen Geist, den eigenthümlichen, durch welchen er der ist, der er ist, dieser Eine und kein anderer. Als diesen Einen, der allein ist dieser Eine, und derselbe bleibt unter allen möglichen Veränderungen, findet er sich nicht erst hintennach durch Selbstvergleichung, ein Wesen des Begriffes, das ist, der blosen Einbildung; denn worin geschähe die Vergleichung und Einbildung; worin würde das Selbst dem Selbste gleich? und was wäre das noch nicht gleichgesetzte Selbst, das Selbst noch ohne eigenes Seyn und Bleiben, das durch gleich- ungleich- und zusammensetzen, durch verknüpfen erst zu einem Selbste mit eigenem Seyn und Bleiben, mit Selbstseyn würde? Was endlich verübte alles dieses? — Er findet sich als dieses Wesen durch ein unmittelbares, von Erinnerung vergangener Zustände unabhängiges Wesenheitsgefühl, nicht durch Erkenntniß; er weiß, er ist dieser Eine

und derselbe, der kein anderer ist noch werden kann, weil unmittelbare Geistes-Gewißheit von dem Geiste, von der Selbstheit, von der Substantivität unzertrennlich ist.

Der in sich selbst gewisse Geist des Menschen bedarf aber, zu seinem Selbstlaute, der Mitlaute Natur und Gott um sein Daseyn auszusprechen, oder richtiger: er ist kein reiner Selbstlaut.

Weil er sich selbst nicht aussprechen kann, ohne Gott und Natur mit auszusprechen, und zwar so, daß diese vortönen: so weiß er, daß er der Alleinige nicht ist, wenigstens mit derselben Gewißheit, womit er weiß, daß er ist; bezeuget das von ihm unabhängige Daseyn anderer ihm ähnlicher und unähnlicher Wesen außer, neben und vor ihm, mit derselben Kraft, womit er das eigene Daseyn sich bezeuget. Er fühlet, erfährt ursprünglich, und kann es auch erkennen, daß seine Selbstständigkeit wie seine Abhängigkeit eingeschränkt ist; daß er eben so nothwendig Einer nur seyn kann unter Anderen, unmöglich ein Erster und Einziger; als er, um zu seyn Einer unter Anderen, noth-

wendig seyn muß Einer und kein Anderer; ein selbstständiges, ein wirkliches, ein persönliches Wesen.

Gott allein ist der Eine der nur Einer ist, der Alleinige; Er ist das Eine ohne Anderes im ausnehmenden, im höchsten Sinne; in keinem Sinne Einer nur unter andern, kein einzelnes, durch Vor- und Mitdaseyn bedingtes Wesen, sondern das ausschließlich in sich selbst genugsame unbedingt selbstständige — das allein vollkommene, allein ganz wahrhafte Wesen.

Wie? Und dieser Gott, weil er nothwendig vollkommen, in sich selbst genugsam; also kein einzelnes Wesen, das ist, kein Individuum nur aus und unter einer Gattung ist — Er sollte darum nothwendig ohne Selbstbewusstseyn, ohne Persönlichkeit, folglich auch ohne Vernunft, †) seyn

†) In der mit Recht viel gelobten geistreichen und im edelsten Ton abgefaßten Beurtheilung der Schrift von den Göttlichen Dingen, von Friedrich Schlegel (deutsches Museum 1ster Band 1stes Heft S. 79 — 98) findet sich, S. 96, folgende Behauptung: „Wer sorgfältig redet, wird sich von Gott nicht des „Ausdruckes Vernunft bedienen; alle aber, die Gott als einen „Geist erkennen, reden von dem göttlichen Verstande.“

müssen? Er sollte, weil er kein eingeschränktes, abhängiges — unvollkommenes Wesen seyn kann

---

Es ist wahr, daß wir allgemeiner nur von einem göttlichen Verstande reden; irrig aber, daß der sorgfältig Redende sich von Gott des Ausdruckes Vernunft nie bedienen werde. Wir bedienen uns von Gott dieses Ausdruckes jedesmal, wenn wir ihn als ein persönliches, mit Freyheit und Vorsehung wirkendes Wesen, besonders unter diesen Eigenschaften in Betrachtung ziehen. Den *νοῦς κοσμῶν* verdeutschen wir daher nicht: der ordnende Verstand, sondern: die ordnende Vernunft. (Platon's Werke von Schleiermacher Th. 2. Bd. 3. S. 89.) Wie wollten wir auch anders da wir selbst Persönlichkeit, Freyheit und schöpferische Kraft nur als vernünftige Wesen besitzen?

Im Menschen nennen wir dasjenige seine Vernunft, kraft dessen er, nicht nur unter sich eine Natur die er beherrschen; sondern auch über sich einen Gott, dem er gehorchen soll, und dies letztere zumal, erkennt: Und so kann denn allerdings auch gesagt werden, es dürfe dem höchsten Wesen, das nicht, wie der Mensch, durch ein zwiefaches Außer-Ihm bedingt ist, nicht zwischen einem Ueber- und Unter-Ihm in der Mitte schwebt, so wenig Vernunft zugeschrieben werden als — Sinnlichkeit (Th. 2. S. 10.) Es kann aber mit Wahrheit gesagt werden auch nur in diesem bestimmten Verhältniß eines So wenig als. Wir wissen, daß Gott nicht siehet mit Augen, und reden dennoch ungetadelt von seinem Auge, dem allsehenden. Wir wissen daß Gott nicht, gleich dem Menschen, Begriffe bildend denkt, und reden dennoch ungetadelt von seinem Verstande. Warum sollten wir denn nicht auch ungetadelt reden dürfen von einer göttlichen Vernunft, da in dem nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen Vernunft das Höchste und eben das ist, was ihn zu Gottes Ebenbilde macht? Ich frage: Wenn eine göttliche Vernunft nicht ist, sondern nur ein

— nothwendig Nicht-Person, Nicht-Intelligenz seyn? — Darum weil Er, unbedürftig der Natur,

---

göttlicher Verstand; warum nennen wir denn, unbegreiflich verkehrt, was in Gott nicht wäre, im Menschen dennoch so entschieden und bestimmt das Göttliche? Und was erhöbe dann den göttlichen über den blos menschlichen Verstand? — Was den menschlichen über den blos thierischen Verstand erhebt, wissen wir; es ist die Erleuchtung durch Vernunft, oder, was dasselbe heißt, durch den dem Menschen inwohnenden Geist aus Gott, der ihn Gottes und seiner Erkenntniß theilhaftig macht. Allerdings kann Gott seiner selbst nicht blos theilhaftig seyn, wie der Mensch Gottes blos theilhaftig wird, durch eine endliche, unvollkommene, ihm von Gott nur mitgetheilte Vernunft; aber noch weniger (man gestatte der Nothdurft diesen Ausdruck!) — noch weniger kann Gott, der ein Geist ist, sich von sich selbst ausschließen, und seinem wahren Wesen nach Vernunftlos, nur ein unendliches Thier seyn, und auch dieses nicht einmal, sondern ein bloses All-Leben. Mehrere Denker aus der älteren, mittleren und neueren Zeit, haben Gott das Selbstbewusstseyn in der Tiefe seines Wesens, mithin Persönlichkeit, Freyheit und Vorsehung, abgesprochen. Wider diese erklärt sich aber Friedr. Schlegel in der vorliegenden Schrift wiederholt auf das entschiedenste, und noch ausführlicher in seinen einige Jahre später erschienenen Vorlesungen über die Geschichte der alten und neuen Litteratur. So gestatte er uns denn auch, was von je her unter denen, die Gott als einen Geist erkannten, üblich war, nämlich, nicht nur von einem göttlichen Verstande, sondern auch und vornehmlich von einer göttlichen Vernunft zu reden.

Es zeigt sich freylich hier, wie auch vielfältig sonst, eine nicht zu vertilgende Schwierigkeit in dem Gebrauche der Worte Vernunft

unbedürftig der Sinnlichkeit, in Ihm selbst allein das Leben hat; weil er in keinem Sinne Daseyn, Erkenntniß und Wahrheit nehmend, sondern überall und schlechterdings nur gebend ist: darum sollte

---

und Verstand, welche ihren Grund darin hat, daß sich im Menschen Vernunft und Verstand gegenseitig also bedingen, daß in dem überlegenden Bewusstseyn bald der eine bald der andre dieser Begriffe sich vordrängt. So ist ein Sprachgebrauch entstanden, dem das philosophische Urtheil vielfältig widerspricht, dem aber der philosophische Schriftsteller folgen muß, und auch, ohne Gefahr mißverstanden zu werden, folgen kann, wenn er nur zuvor die Begriffe selbst hinlänglich erörtert, und ihr gegenseitiges Verhältniß zu einander vollkommen bestimmt hat. Tiefer einzugehen in diese höchst wichtige Betrachtung ist hier nicht der Ort. Nur von der menschlichen Vernunft, nach ihrem Unterschiede von der Göttlichen, zum Beschluß dieser Anmerkung, noch ein paar weiter deutende Winke.

Die menschliche Vernunft ist zu betrachten, einerseits als Wahrnehmungsvermögen eines außer und über dem Menschen vorhandenen Göttlichen; anderer Seits als Wahrnehmungsvermögen eines im Menschen vorhandenen Göttlichen, und — als dieses Göttliche selbst. Wäre nicht das vernünftige Wesen ursprünglich göttlicher Natur, so würde es auf keine Art und Weise, weder zu einer wahren Erkenntniß, noch zu einer wahren Liebe Gottes gelangen können.

> Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
> Wie könnten wir das Licht erblicken?
> Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
> Wie könnt' uns Göttliches entzücken?
>
> (Göthe's Farbenl. Vorw. XXXVIII.)

Er selbst, Er allein — seyn der nicht ist, der Unlebendige?

Ja, der nicht ist; nicht für sich und überall nicht! Denn ein Seyn ohne Selbstseyn ist durchaus und allgemein unmöglich. Ein Selbstseyn aber ohne Bewusstseyn, und wieder ein Bewusstseyn ohne Selbstbewusstseyn, ohne Substanzialität und wenigstens angelegte Persönlichkeit, vollkommen eben so unmöglich; eines wie das andre nur gedankenloser Wortschall. Also Gott ist nicht, ist das Nichtseyende im höchsten Sinne, wenn er nicht ein Geist ist; und er ist kein Geist, wenn ihm die Grundeigenschaft des Geistes, das Selbstbewusstseyn, Substanzialität und Persönlichkeit, mangelt. Ist er aber kein Geist, so ist er auch nicht der Anfang der Dinge in sofern sie Wirklichkeit und wahres Wesen haben; denn das Erste ist nothwendig überall wo etwas wahrhaft ist, der Geist: es ist kein wahres Seyn noch Daseyn möglich, außer im Geiste und durch einen Geist.

Die gesunde noch unverkünstelte Vernunft hat an der Wahrheit dieser Sätze nie gezweifelt. Ihr versteht es sich von selbst, daß Unwesen nicht das

Wesen; ein Grund der Unvernunft nicht als Folge Vernünftiges und die Vernunft; ein dummes Ungefähr nicht Weisheit und Verstand; das Todte und Tödtende nicht das Lebendige; unempfindlicher Stoff nicht die empfindende Seele, Liebe, Vorsorge, Aufopferung, Gerechtigkeit; das Zerstöhrende nicht das Schaffende und Ordnende; überhaupt das Geringere, aus seinen Mitteln, nicht das Höhere und Bessere hervorbringen, sich selbst aus sich allein dazu verklären und darin verwandeln kann: so wenig allmählich, das ist, mit der blosen leeren Hülfe einer blosen leeren Zeit, als, ohne Zeitverlauf, plötzlich und in einem Nu.

Aber ein Geist! staunest du — ein Geist, wie kann er etwas außer sich hervorbringen; etwas außer ihm wirkliches — andere Geister? Wie etwas ihm ganz entgegengesetztes: eine sinnliche, materielle Welt? — Wie kann aus dem Ewigen ein Anfang kommen?

Wer saget dir, daß aus Ihm, was Du einen Anfang nennest, gekommen sey? — Und was meinest du, wenn du von Anfänglichem und Unanfänglichem redest? Kannst du sagen, du sehest irgend etwas vor dir wahrhaft entstehen, und wahrhaft vergehen?

Oder magst du sagen, es sey kein Anfangen und Aufhören, es verändere sich in Wahrheit nichts, nichts entstehe noch vergehe, alles sey ohne Wandel? Jenes verbietet dir die Vernunft; dieses, ein der Vernunft an Ansehn wenigstens gleiches unwiderstehliches Gefühl. — Was das übrige betrifft, so staune doch zuerst darüber, daß nur etwas sey und wirke; oder läugne, daß es irgendwo ein Seyn und Bleiben gebe. Hier im Mittelpunkt des Unbegreiflichen, wo es dich ganz umgiebt, besinne dich und wähle, ob du dich mit diesem Unbegreiflichen in Freundschaft oder Feindschaft zu befassen habest.

Suchest du nicht überall ein Erstes; und kann ein Erstes je begriffen werden? Und was wäre dir das Erste, wenn es nicht Ursache wäre? — Und was wäre dir Ursache — wenn sie wäre, was nie ist?

Hier verweile, und sinne nach, tiefer und tiefer! Je vollkommener, stiller und reiner du in deinem Innersten dich sammeln wirst; desto deutlicher wirst du vernehmen: Er ist! — der das Auge ge-

macht hat: Er siehet! der das Ohr gepflanzt hat: Er höret! der dies Herz bereitet hat: Er liebt! der diesen Geist aus sich gebohren hat: Er will, und weiß, und ist!

Von den

Göttlichen Dingen

und

ihrer Offenbarung.

Es giebt unempfängliche Zeiten, aber, was ewig ist, findet immer seine Zeit.

Joh. von Müller.

Les vérités divines sont infiniment au-dessus de la nature; Dieu seul peut les mettre dans l'ame. Il a voulu qu'elles entrent du coeur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le coeur. Par cette raison, s'il faut connaître les choses humaines pour pouvoir les aimer, il faut aimer les choses divines pour pouvoir les connaître.

PASCAL.

Vorbericht

zu der gegenwärtigen neuen Ausgabe.

Es ist allgemein bekannt, welchen heftigen Zorn die Schrift von den Göttlichen Dingen bei ihrer ersten Erscheinung erregt hat, und welche grimmige Schmähungen, in diesem Zorn, wider den Verfasser derselben ausgestoßen worden sind. Ich beharre bei meinem gleich damals gefaßten Entschluß, es einzig und allein dem Werke selbst zu überlassen, sich und seinen Urheber zu vertheidigen. Es erscheint demnach die Schrift von den Göttlichen Dingen hier, in der Sammlung meiner Werke, ganz so wieder, wie sie zum erstenmal erschienen ist, ohne Veränderung

auch nur einer Sylbe in derselben. So und nicht anders will ich, daß sie auf die Nachwelt komme, und die Nachwelt soll nach ihr mich richten. Ich weiß, daß was ich bin, mir Niemand nehmen, und was ich nicht bin, Niemand geben kann, nach dem ewig wahren Spruch des bidern Welt- und Menschenkenners Duclos: „Man macht und zerstöhrt nur seinen eigenen Ruf. *)

Was den der Schrift von den Göttlichen Dingen gemachten besondern Vorwurf betrifft: es wären in ihr die Lehren der Natur- oder Identitätsphilosophie böslich entstellt, absichtlich verdreht, und offenbar verfälscht worden; so haben mehrere tüchtige Männer sie darüber, ohne mein Zuthun, so vollkommen genügend gerechtfertigt, daß ich mich dabei beruhigen kann. Ich verweise auf die

*) On ne fait et l'on ne détruit que sa propre reputation. Considerations sur les moeurs de IX. des gens de lettres.

Göttingischen gelehrten Anzeigen 1812. 72 St. Auf die Hallische allgemeine Lit. Zeitung 1812. No. 56. Auf die Heidelbergischen Jahrbücher 1812. No. 22. Auf die Leipziger Lit. Zeitung 1812. No. 90. 91. 92.

Es wäre ein Leichtes, die in den angeführten Beurtheilungen vorgelegten Beweise noch ansehnlich zu vermehren. So ist, um nur Ein Beispiel anzuführen, in keiner derselben die mit F. W. J. S. unterzeichnete Recension des Fichteschen Werks: Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinung im Gebiete der Freyheit, Jenaische Lit. Zeitung 1806. No. 150. 151. zu Hülfe genommen worden, welche gleichwohl so bedeutend ist, daß sie allein schon zureichte darzuthun, was zu erweisen war.

Von einer höchst achtungswerthen Classe von Lesern ist eine Stelle der folgenden Schrift so allgemein mißverstanden, und so

ganz meinem Sinne zuwider ausgelegt worden, daß ich der Erörterung meiner Schuld an diesem Irrthum, hier wohl einen Platz gönnen muß.

Es ist die Stelle, wo dem von der Persönlichkeit Christi, so wie sie in den Evangelien dargestellt ist, hochbegeisterten Boten ein nüchterner Philosoph entgegen gestellt wird, der es verschmäht, von irgend einer Persönlichkeit sich begeistern zu lassen, vollkommen auslangend mit dem Begriff, der Idee, und dafür haltend, was darüber sey, das sey vom Uebel, und, wie man es auch zum besten kehre, abgöttisches Wesen. Durch die Rede des Nüchternen, der als reiner Idealist dreist auftritt und alle Erleuchtung von außen her verwirft, soll der, wegen mit sich selbst uneiniger Lehre, in Anspruch genommene Bote, zu einer Bestimmten Gegenrede gereitzt werden, damit es an den Tag komme, ob er allein uneins sey mit

sich selbst, oder derselbe Vorwurf auch den und in noch grösserem Maaße treffe, der ihm denselben machte, und wider ihn den nüchternen Philosophen auftreten ließ.

Dieser Anschlag mißlingt. Der Bote, anstatt sich einzulassen, erwiedert auf die sauersüße Rede des nüchternen Philosophen und seine hochmüthige Freundlichkeit nur mit einem stummen Lächeln, einer stummen Verbeugung.

Hier nun tritt der Verfasser der Schrift von den Göttlichen Dingen *in eigener Person* zwischen den Boten und den nüchternen Philosophen in die Mitte, und stellt das Ungereimte der Zumuthung dieses an jenen, wie ich glaube kräftig genug in das Licht. Die Vorwürfe, welche jenem gemacht wurden, für ganz nichtig erklären, kann er nicht; er ist aber entschieden mehr auf des Boten als des Idealisten Seite, das beweiset die ganze Folge der Rede, die eben hier eine

neue Wendung nimmt, auf das klarste, bestimmteste, ausführlichste. Wird daselbst doch sogar der andächtige Beter vor einem plumpen heiligen Bilde über den Philosophen gestellt, der nur vor seinem eigenen ungewissen Gedanken von Gott auf die Knie fallen will, und es nicht kann.

Aber auch abgesehen von dem unmittelbar und weiter Folgenden bis zum Schlusse der ersten Hauptabtheilung der Schrift, wo die ganz Inwendigen den ganz Auswendigen, das Aeußerste dem Aeußersten schroff und scharf entgegen gestellt wird, offenbart sich die Gesinnung des Verfassers schon entscheidend genug durch die bittere Abfertigung aus dem Epictet, die er dem Idealisten gleich hier zu Theil werden läßt.

Epictet hatte es mit einer Classe von Philosophen zu thun, von denen er in der einundzwanzigsten Rede sagt, daß sie so stolz einher treten als ob sie einen Obelisk ver-

schlungen hätten; sie wollten daß ein jeder der ihnen begegne sich einen großen Begriff von ihnen machen, und hinter ihnen her ausrufe: Großer Philosoph! — Die aus der zweyundzwanzigsten Rede angeführten bittern Worte lauten vollständig also: „Was „soll ich diesem Sclaven antworten? Schweige ich so berstet er vor Zorn. Ich muß ihm sagen: Halt mir zu gut, wie man Verliebten zu gut hält. Ich bin nicht bei mir selbst. Ich bin toll.“

Daß irgend ein Leser hier irre werden und, anstatt sich der μανία bei Platon zu erinneren, die wunderbare Meinung fassen könnte, es würde nicht des selbstgenugsamen nüchternen Philosophen, sondern des von wahrhaft Göttlichen Gefühlen und Gedanken begeisterten Boten, als eines Verrückten, gespottet, konnte dem Verfasser nicht in den Sinn kommen. Die offenbare Richtung seiner Schrift ist, auf die mannichfaltigste Weise dar-

zuthun, daß der religiöse blose Idealist, und der religiöse blose Materialist sich nur in die beyden Schalen der Muschel theilen, welche die Perle des Christenthums enthält. Weder der Bote noch sein Freund, der Verfasser der Schrift von den Göttlichen Dingen, wollen eine solche Theilung, sondern die Perle selbst; sie unterscheiden sich nur in ihren Meinungen von dem Werthe der Muschel und der sie umgebenden Schale, das heißt der historische Glaube des Einen, ist nicht der historische Glaube des Andern. Dem Verfasser der Schrift von den Göttlichen Dingen ist die Geschichte des Christenthums die ganze Geschichte der Menschheit, diese schließt ihm jene in sich; dahingegen der Bote die entgegen gesetzte Meinung zu haben scheint. Der Verfasser ist nicht gesonnen eine Erörterung dieses Gegenstandes hier von neuem zu beginnen. Er hat über die Geheimnißvollen Wege und Mittel Göttlicher Of-

fenbarungen an die Menschen in seinem Werke mit Ernst, Aufrichtigkeit und Ehrfurcht geredet, und das Beste was er wußte mitgetheilt. Er preiset diejenigen glücklich, denen ein helleres Licht, eine noch freudigere und festere Zuversicht geworden ist. Wer mit ihm hadern will, der hadere; er wird nicht darein reden, überzeugt, daß jedweder, der sein Buch unbefangen in die Hand nimmt und durchliest, der Gesinnung aus der es geflossen, wird Gerechtigkeit widerfahren lassen. Nur den Vorwurf durfte er nicht, ohne ihm laut zu widersprechen, dulden, daß er Ungebühr sich erlaubt hätte wider den von ihm selbst so hochgestellten Mann, seinen anerkannten Freund von frühen Jahren her, den Boten zu Wandsbeck.

Vorbericht
zu der ersten Ausgabe.

Die folgende Schrift ist aus einer für den Hamburgischen unparteiischen Correspondenten bestimmten Anzeige des VI. Bandes der sämmtlichen Werke des Wandsbecker Boten, zu der ich mich gegen meinen Freund Perthes anheischig gemacht hatte, entstanden.

Ich wußte, daß ich zu Arbeiten dieser Art kein Geschick hatte, war aber nachgiebig genug zu versprechen, wenigstens einen Versuch zu machen, unter der Bedingung, daß mir zu meiner Anzeige der ganze Raum einer gewöhnlichen Zeitungsbeilage von acht Spalten gestattet würde. Dies geschah ohne Anstand. Ich langte nicht aus, zeigte es an, und man bewilligte mir den doppelten Raum, dann den dreifachen, den vierfachen; endlich so viel ich nur bedürfen würde.

Um aus der Sache zu kommen und für die Fortsetzung

meiner Arbeit, die mich schon über alle Schranken einer Recension hinaus geführt hatte, den freiesten Spielraum zu gewinnen, schlug ich Hrn. Perthes vor, mich bei dem Hamburgischen Correspondenten ein für allemal zu entschuldigen, und dann meine Schrift, die ich zu vollenden eilen wolle, besonders heraus zu geben, unter dem Titel:

Mißlungener Versuch einer parteiischen Beurtheilung der sämmtlichen Werke des Wandsbecker Boten, für den unparteiischen Hamburger Correspondenten.

Der Vorschlag wurde angenommen, und bald darauf der Druck des mißlungenen Versuchs auch wirklich begonnen. Die Schrift sollte in der Jubilate-Messe 1798 erscheinen, und findet sich auch in dem Meß-Catalog desselben Jahres unter den fertig gewordenen Büchern angezeigt.

Ein Zufall entfernte den damals herumirrenden Verfasser plötzlich von Hamburg, und erst gegen das Ende des Jahres kam er wieder in eine Lage, die ihm an schriftstellerische Arbeiten zu denken erlaubte.

Eben hatte er jetzt sein unterbrochenes Werk, dem nur noch wenig zur Vollendung fehlte, wieder zur

Hand genommen, als er zur Theilnahme an dem bekannten Ereigniß, welches den Philosophen Fichte von Jena entfernte, hingezogen wurde. An diese Störung reiheten sich andere; und so entstand zuletzt der Entschluß, den mißlungenen Versuch beim Worte zu nehmen, und ihn zum Untergange zu verdammen.

Für den Brief an Fichte *) hatte ich dieser Schrift einige Stellen schon entwendet. Noch viel mehr entwendete ich derselben auf Reinholds dringende Bitte für die von ihm herausgegebenen Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des neunzehnten Jahrhunderts. **)

Der erste Raub war unbedeutend, und konnte, ohne dem Schreiben an Fichte zu schaden, demselben bei einer neuen Auflage wieder entzogen werden. Dagegen war der andere, für die Reinholdischen Beiträge, so ansehnlich, und es war bei seiner Entführung von einem Orte an einen andern auf eine solche Art mit ihm zu Werk gegangen worden, ***) daß der Schrift,

*) Jacobi an Fichte. Hamburg 1799.

**) S. das 3te Heft: Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben.

***) S. den Vorbericht zu der angeführten Abhandl.

die ihn erlitten hatte, wenn ihre Vollendung von dem Verfasser noch einmal beschlossen werden sollte, nach jener Begebenheit nicht anders mehr zu helfen war, als durch eine ganz neue Verfassung ihres zweiten Theils, welches der entführte war.

An wiederholten Versuchungen, einen solchen Entschluß zu fassen, hat es nicht gefehlt. So oft ich bei Gelegenheiten den ersten Theil des Werks, oder einzelne Stellen daraus Freunden vorlas, wurde ich jedesmal auf das dringendste ermahnt, es nicht in diesem unvollendeten Zustande zu lassen. Aber wirklich dazu bewogen worden bin ich zuletzt erst durch mich selbst. Auf welche Weise, mag künftig einmal bekannt werden. †)

Was mir lange diesen Entschluß zu fassen so schwer gemacht hatte, war viel weniger die entstandene Noth-

---

†) In der Freude über den ersten Theil der Ideen zur Geschichte der Entwickelung des religiösen Glaubens, von Kajetan Weiller, der im May 1808, vier Jahre vor den zweiten, und sechs Jahre vor dem dritten erschien, faßte ich den Entschluß, und that gewissermaßen ein Gelübde, die Schrift von den Göttlichen Dingen zu vollenden, sogleich Hand anzulegen, und nicht wieder abzulassen, es trete dazwischen was da wolle. Eine Reihe bitterer Widerwärtigkeiten, die sich in demselben Jahre für mich zu entwickeln anfingen, verzögerten die Ausführung; der Wille aber

wendigkeit, die zweite Abtheilung neu zu verfassen, als die Unmöglichkeit, der erstern Abtheilung eine andre Form als die ursprüngliche zu geben. Die Schrift mußte höchst unschicklich beginnen mit den Worten: der Recensent u. s. w. oder das Ganze konnte gar nicht erscheinen.

Der Anfangs gewählte Titel: „Mißlungener Versuch einer parteiischen Beurtheilung u. s. w. schlichtete alles; nur war es unmöglich, nach so vielen Jahren ihn noch zu gebrauchen.

Aber was ist es denn am Ende um eine augenblickliche Befremdung, die in Wahrheit nicht einmal Statt finden kann, da sie der Vorbericht verhindert?

---

und die Hoffnung zu vollenden, verließen mich nie auch nur einen Augenblick. Möge die Erwähnung des Weillerschen Werks an diesem Ort dazu dienen, auf dasselbe aufmerksamer zu machen. Was seinen Werth anbelangt, so berufe ich mich nur auf das demselben in dem sechsundzwanzigsten Stück der Göttingischen gelehrten Anzeigen 1815. gegebene Zeugniß, welches jeder Unbefangene, als ein vorurtheilfreies, das nicht weiß von der Person und sie nicht ansieht, erkennen wird.

Wie ich dem Verfasser der Ideen die Schrift von den Göttlichen Dingen bei ihrer ersten Erscheinung in stillem Geiste widmete, so eigne ich sie demselben jetzt öffentlich zu, als ihm angehörend wie, außer mir selbst, keinem Anderen. Ich weiß auch, er stehet zu ihr, wie ich selbst zu ihr stehe. Der reinsten, uneigennützigsten Freundschaft setze ich dieses Denkmal.

Die Frage ist, ob der Verfasser glücklich oder unglücklich sich verirrte, aus einer Recension des sechsten Bandes der sämmtlichen Werke des Wandsbecker Boten in allgemeinere Betrachtungen über religiösen Realismus und Idealismus, Buchstabe und Geist, Vernunftoffenbarung und positive Lehre; und ob der geschlossenen Reihe dieser Betrachtungen jetzt mit Fug die Ueberschrift gegeben werden konnte, unter der sie hier ans Licht tritt.

Der Recensent gehört unter diejenigen, die es nicht vergessen können, wie vielen Dank allerlei Art ihnen Asmus, Bote zu Wandsbeck, seit fünf und zwanzig Jahren abgewonnen hat: denn so lange durchwandert er nun schon an seinem Botenstabe das weitläufige Deutschland; bestellte während dieser Zeit nicht nur an die Reichen in großen Städten, an die Ueppigen in Pallästen; sondern mit gleicher Emsigkeit und Treue, ja wohl noch freundlicher und lieber im entlegenen Dorfe, in der einsamen Hütte, an den Dürftigen, Kummervollen und Bedrängten, was seine Aufträge mit sich brachten. Eine gute, bidere Seele! Und ich denke so eben dabei, daß, wenn auf jedes Fenster oder Fensterchen, wo er anklopfte, und etwas hineinreichte, das dem Bewohner lieb war, eine nur geringe Taxe gelegt würde, der gesammelte Ertrag ansehnlich genug ausfallen dürfte, um selbst Herrn Pitt aufmerksam darauf zu machen.

Eigentlich sind diese Betrachtungen meines Amtes

nicht, und ein wahrer Vorwitz; denn sie machen mich als Recensenten verdächtig. Wer von Dank weiß, eigenem oder verwandtem, und nicht Herr ist über sein Gemüth, wie ich von mir gestanden habe: der gilt mit Recht für bestochen. Zum Glück ist es die ausdrückliche Absicht des Publikums, indem es mich als Recensenten dieser Schrift auftreten läßt, daß ich den erwähnten Makel an mir habe und ihn zur Schau trage. Denn da der Verfasser in der vorläufigen Anzeige seines sechsten Theils, und jetzt wieder in der Vorrede, sich hat einbilden, und Andern zu verstehen geben wollen: Wir insgesamt, die wir das Publikum im Urtheilen zu vertreten und ihm seine Meinungen einzurichten, vorzumachen und beizubringen haben, hätten wider ihn etwas auf dem Herzen, und bedienten ihn ungefähr wie der Hofmarschall Albiboghoi bei der Audienz zu Jedo in Japan, da dieser für ihn um die Erlaubniß bat, sich vor dem Kaiser den Leib aufzuschneiden, „damit er auf andere Gedanken gebracht würde:“ *) — So will ein großmüthiges Publikum hiermit auffallend das Gegentheil zu erkennen geben,

*) Sämmtliche Werke des Wandsbecker Boten. Th. III. S. 114.

und selbst der Hamburgische unparteiische Correspondent hat es in dieser Absicht sich gefallen lassen müssen, Einmal etwas Parteiisches oder Bestochenes einzulassen — Zur Sache!

Aller guten Dinge wären eigentlich nur Drei, sagt der Verfasser in der schon erwähnten vorläufigen Anzeige; aber er könnte sich nicht helfen, und müßte versuchen: Ob sie nicht auf Sechse zu bringen wären.

Wir haben sie zusammen vor uns, und bemerken zuerst: daß sich nach einem gewissenhaften Ueberschlage hervorgethan hat, wie unser Verfasser, angesehn er fünf und zwanzig Jahre auf die Ausarbeitung seiner Opera omnia verwendet, sich nicht einmal das: Nulla dies sine linea! hat zum Gesetze machen wollen. Dieses erwogen, müssen wir ihn, wider unsern Willen, doch etwas strenger beurtheilen.

So viel gutes Zeugniß können und dürfen wir ihm geben, daß er sich gleich geblieben, und sein sechster Theil nicht geringer an Werth ist, als die vorhergegangenen. Dieses hat er wohl seiner ernstlichen Manier zu danken; welche nicht zu den Manieren der Kunst gehört, die jemand annimmt, wählt, oder sich selbst erschafft. Ganz im Gegentheil erschafft diese Manier

sich ihre Kunst. Eine Kunst, von der man zwar geste-
hen muß, daß sie keine Kunst ist wie sie die ganz vor-
nehmen Leute, die großen Virtuosen, die sich selbst
dafür ausgeben und niemand ansehen, besitzen und fo-
dern; die aber dagegen auch das Gute mit sich bringt,
daß sie nie etwas vom Handwerke annehmen, noch we-
niger am Handwerke sterben kann. „Der Mann,“
sagt unser Verfasser in einer kleinen Abhandlung über
die Musik, in seinem ersten Bändchen (S. 87) —
„Der Mann, der zuerst bei'm Gottesdienst Musik hö-
ren ließ, hatte wohl nicht die Absicht, sich dem Publi-
ko als Komponisten zu empfehlen; so wenig der Pro-
phet Nathan durch seine Fiction von dem Einen Schaf
des armen Mannes den Namen eines guten Fabeldich-
ters verdienen wollte u. s. w.“ — Er fährt fort:
„Die ersten Dichter jeder Nation sollen ihre Priester
gewesen seyn; vielleicht geriethen diese auch zuerst auf
die Erfindung, ihren Gesängen durch Saitenspiel mehr
Eingang und Kraft zu geben. Die Musik mag indessen
am Altar entsprungen, oder in die Tempel eingeführt
worden seyn; so muß man hier die Zeit annehmen, dar-
in sie ohne alle eigene Gerechtigkeit war,
und in Knechtsgestalt Wunder that.“ —

Nachher soll in Griechenland, wo Musik anfänglich auch allein bei dem Lobe der Götter und Helden, und bei Erziehung der Jugend gebraucht wurde, so lange daran gefeinert und gefeilt worden seyn, bis eine schöne Kunst aus ihr gemacht war."

Ohne eigene Gerechtigkeit, und — in Knechtsgestalt: diese zwei Bestimmungen charakterisiren auffallend die Art und Kunst unseres Freimeisters in allen seinen Werken.

Wenn sich etwas neu und tief empfundenes, oder groß und trefflich gedachtes in seiner Einbildungskraft gestaltet hat, und nun in angebohrnem Glanze hervor treten will, so hält er es an, um ihm vorher die Strahlen zu löschen; er erröthet, windet und versteckt sich — will es nicht gethan haben. Daher die ihm so ganz eigenthümliche Weise der Einkleidung, die drollichten Wendungen, die eingemischten Späße, das Lächeln, das er dem Leser auf die Lippen bringt, indem er zugleich sein Innerstes oft bis ins Mark erschüttert. Man rufe sich die Dedication an Freund Hain und die dahinter stehende Erklärung der Kupfer ins Gedächtniß

zurück; man lese jene Blätter wieder: jeder wird alsdann verstehen was ich meine.

Guter Asmus! Du begehrst keinen von denen Sternen — so wenig literarischen als politischen — „die auf dem Latz prangen;“ Du verlangst ihn nicht, wegen des andern „auf der blosen Brust:“ Dir genügt an diesem — Du kannst am blauen Himmel jenen hellen Stern — irgend einen, den gerad dein aufgeschlagenes Auge trifft — „so eine ganze halbe Stunde, als eine offnere oder zarter bedeckte Stelle der Welt, wo die Seele heller durchscheint ansehen, und Dich so in Dich darüber freuen... und das hat Herr Magister und Professor Ahrens — der sonst alles auf den Fingern weiß — nie gekonnt!“ — Und darum wollen wir, gleich deinem Vetter, auch dich lieber haben, als die Herren Magister und Professores Ahrens, und uns deine schlichten Haare und breiten Schuhe mit den dicken Wassersohlen nicht anfechten lassen, denn du gefällst uns wirklich so nur desto besser; es kleidet dich.

Mit seinem fünften Theile hat unser Verfasser doch angefangen sich den honoratioribus etwas mehr gleich zu stellen, und auch die erste Abhand-

lung in demselben: Von der Unsterblichkeit — mit seinem gelehrten Namen: Matthias Claudius, blank und bar unterschrieben. Wirklich ist er in der Stille mit seinem Zeitalter fortgegangen, wenn er schon nicht gleichen Schritt mit ihm gehalten hat: letzteres hätte zu viel hin und her erfodert, wozu er wohl nicht thätig und behende genug seyn mag. — Auch hielt er sich von denen abgesondert, die eine Minerva mit einem Kukuk statt der Eule auf dem Helme zum Panier haben. — Aber überhaupt mit fortgegangen ist er, und wir wollen gleich hier aus dem eben erschienenen sechsten Theile eine Stelle zum Beweise anführen.

Es heißt dort, in dem vierten Briefe an Andres, S. 183: „Der Mensch ist in sich reicher als Himmel und Erde, und hat was sie nicht geben können ... Die Weisheit und Ordnung, die er in der sichtbaren Natur findet, legt er mehr in sie hinein, als er sie aus ihr heraus nimmt; denn er könnte ihrer ja nicht gewahr werden, wenn er sie nicht auf etwas, das er in ihm hat, beziehen könnte, so wie man ohne Maß nicht messen kann. Himmel und Erde sind für ihn nur die Bestätigung von einem

Wissen, des er sich in sich bewusst ist, und das ihm die Kühnheit und den Muth giebt, alles zu meistern und aus sich zu rectificiren. Und mitten in der Herrlichkeit der Schöpfung ist und fühlt er sich größer, als alles, was ihn umgiebt, und sehnt sich nach etwas anderm."

Bei dieser schönen Stelle aber möchte der Recensent dem Verfasser gern eine Frage vorlegen. Diese nämlich: Ob es sich mit dem, was wir in Büchern lesen, oder uns mündlich erzählt wird, was wir historisch erfahren, anders verhalte, als mit dem, was wir unmittelbar anschauen? Ob der leblose Buchstabe vielleicht mehr vermöge als die lebendige Natur? Ob in jenem — dem Buchstaben — wohl gar das Maß des Maßes enthalten und allein gegeben sey, dergestalt, daß ohne ihn der Geist nichts nütze wäre, oder doch nur wenig?

Mannichfaltige Aeußerungen unsers Verfassers lassen die Behauptung zu, er müsse diese Frage mit Ja beantworten. Nun haben zwar von jeher viele gelehrte, geistreiche, wohl auch mit unter gründlich denkende Männer eben so gemeint, allein ich besinne mich auf keinen, der zugleich und daneben je-

ne tiefere philosophische Einsicht, welche die eben angeführte Stelle beweiset, hätte blicken lassen. Ein solches Nebeneinander= und Beisammenseyn ist das, was allein befremdet. Und wäre noch jene eben angeführte Stelle die Einzige! Aber wir könnten aus jedem Theile mehrere von derselben Beschaffenheit, und darunter wohl noch auffallendere, vorlegen.

Im fünften Theile, z. B. in dem von uns schon angezogenen, eben so tief und trefflich gedachten, als genialisch ausgeführten Schreiben über die Unsterblichkeit, wird mit dem größten Fleiße dargethan, daß jene Ansichten und Begriffe, welche wir einstimmig höhere Ansichten und Begriffe nennen, und deren Besitz das Wesen und den Vorzug der Menschheit ausmacht, uns weder von der Außenwelt gegeben, noch von uns selbst in unserem Innern, durch Absondern und Verbinden, künstlich erschaffen werden, sondern daß wir sie in uns antreffen ungesucht und unbegehrt, als etwas, dessen wir uns nicht erwehren können.

Ungesucht und unbegehrt, weil keiner etwas suchen und begehren kann, wovon er nicht einigerma-

ßen schon weiß: „Man muß schon wissen, wo man hinsteigen will, ehe man die Leiter ansetzt.“

Jene höhere Ansichten, Begriffe, Ideen (die nach der richtigen Bemerkung unseres Verfassers zuletzt in Eine zusammenfließen), da die Außenwelt, die Natur, sie nicht giebt, und sie aus ihr nicht abgezogen werden können, dennoch aber im Innersten des Menschen unaustilgbar haften — beweisen: „daß in dem Menschen nicht allein noch etwas Anderes als sonst in der ganzen Natur, sondern auch, daß dies Andere mehr als die Natur und über dieselbe sey.“

In ergreifenden Beispielen zeigt er, wie sich dies Andere auf eine zwiefache Weise als ein Höheres, ein Uebersinnliches und Uebernatürliches unwidersprechlich zu erkennen gebe.

Einmal nöthiget der Mensch die Natur außer ihm, Kraft dieses Anderen, ihre Wirkungen mannichfaltig zu verändern, Einflüsse von ihm anzunehmen, sich zu fügen nach seinen Absichten und Gedanken, und zu thun und hervorzubringen, was sie für sich allein nicht würde, nicht könnte.

Dann aber offenbart dies Andere und Höhere sich noch entscheidender durch die Herrschaft, die es über

die Natur im Menschen selbst beweist. Hier stehen blinde, d. i. blos nach dem Gesetz der Stärke wirkende, aber lebendige, sich fühlende Naturkräfte der Geistesgewalt gegenüber, lehnen sich wider sie auf, und es entsteht ein Kampf, in welchem der Sieg hin und her zu wandeln scheint. Aber jene, mit unsterblicher Kraft sich immer wieder neu erhebend, behauptet die Rechte ihrer Krone, ihres Zepters.

Unvertilgbar, wie die Ideen, waltet im Menschen das Bewusstseyn eines Vermögens und eines Triebes, sich über alles, was blos Natur ist, mit dem Geiste, mit Absicht, Vorsatz und Gedanken — zu erheben. Mit bewusster Ueberlegenheit stellt es sich diesem (dem, was blos Natur ist) entgegen, und bemeistert sich seiner, um demselben die ihm fremden Gesetze der Gerechtigkeit und Weisheit, des Schönen und Guten — blinde Kräfte durch blinde Kräfte erregend und bändigend — äußerlich anzunöthigen und aufzudringen, damit Raum werde für Licht und für Recht.

Unzertrennlich von diesem Bewusstseyn ist im Menschen der Aufblick zu einem Wesen über ihm,

das nicht blos ein Allerhöchstes ist, sondern Gott, der Alleinige; zu einer Allmacht, die nicht ist blos die Allgewalt einer blinden, selbst der Nothwendigkeit gehorchenden Natur- oder Weltseele (in Wahrheit nur das phantasirte Gespenst der Nothwendigkeit selbst) sondern der Wille eines Wollenden, der wissend und mit Freiheit alles, was des Daseyns sich erfreut, aus Liebe werden läßt. Ohne Liebe wäre Freiheit nur blindes Ungefähr, so wie Vernunft ohne Freiheit nur ihrer selbst inne werdende blinde Nothwendigkeit. Allein um des Schönen und Guten willen, ihm zu Liebe, ist eine Welt vorhanden.

Des vernünftigen endlichen Wesens Seyn, Bewusstseyn und Handeln, ist bedingt durch ein doppeltes Außer ihm: eine Natur unter, und einen Gott über ihm.

In und durch sich allein seyn, kann nur Gott, der absolut vollkommene. Ihn unterscheidet die menschliche Seele von der Natur, wie sie, durch Freiheit über die Natur sich erhebend, sich selbst von ihr unterscheidet: durch Geistesbewusstseyn wird ihr Gottesahndung.

Alle diese Erkenntnisse nun, sagt unser Verfasser, müssen, aus den angeführten Gründen, entweder dem Menschen unmittelbar von Gott kommen, oder unmittelbar aus der eigenen Seele. — „Ich will aus Bescheidenheit (sagt er) nur das letzte annehmen." *)

Diese Aussage ist entscheidend, und gibt sogar noch mehr zu als wir fodern. Uebrigens stimmen wir den eben vorgetragenen Sätzen durchaus bei. Offenbar kommen die Augen und das Sehen nicht von den Gegenständen, die gesehen werden, der Hunger nicht von der Speise, das Herz nicht von den Trieben, die es offenbart. Alles Empfinden und Streben geht von Selbstseyn, in sich seyn, vom Leben aus; alles Vernehmen von Etwas, das unmittelbar und wesentlich sich selbst vernimmt; zugleich und eben so unmittelbar und wesentlich, in demselben untheilbaren Augenblick, Natur und Gott — Endliches und Unendliches, Ewigkeit und Zeit. Was, sich selbst vernehmend, Freiheit inne wird, und Gottes inne als des höchsten Gutes; was Sittlichkeit stiftend Religion offenbart, Religion offenbarend Sittlichkeit stiftet,

*) Th. V. S. 22.

beides unzertrennlich: das ist der Geist, und außer ihm ist keine Wahrheit.

Es geben also die sämmtlichen Werke, wie das aus ihnen Angeführte schon hinlänglich darthut, nicht allein zu, sondern es wird in ihnen selbst bewiesen: daß, um Gott und sein Wohlgefallen zu suchen, man ihn und was ihm wohlgefalle, schon voraus im Herzen und Geiste haben müsse; denn was uns nicht auf irgend eine Weise schon bekannt ist, können wir nicht suchen, nicht tiefer erforschen. Wir wissen aber von Gott und seinem Willen, weil wir aus Gott gebohren, nach seinem Bilde geschaffen, seine Art und Geschlecht sind. Gott lebet in uns, und unser Leben ist verborgen in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise gegenwärtig, unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserm innersten Selbst: was außer Ihm sollte Ihn uns kund thun? — Bilder, Töne, Zeichen, die nur zu erkennen geben, was schon verstanden ist? — Der Geist dem Geiste: was?

So macht Simplicius, in seiner Auslegung des Epictet, wider gewisse Leute, die sich über die Zukehrung des Menschen zu Gott so ausdrückten, als wenn Gott,

vom Menschen abgewendet, sich erst zu ihm wenden müßte, die Anmerkung: „es ginge ihnen hiebei wie denen, die ein Schiffseil um einen Felsen am Ufer würfen, und da sie sich und ihr Boot an demselben Ufer hinan zögen, einfältig genug wären zu meinen, daß sie nicht sich dem Felsen näherten, sondern der Felsen allmählig zu ihnen käme.“ *)

Nach Gottes Bilde geschaffen, Gott in uns und über uns; Urbild und Abbild, getrennt und doch in unzertrennlicher Verbindung: das ist die Kunde, die wir von ihm haben, und die einzig mögliche; damit offenbart sich Gott dem Menschen lebendig, fortgehend, für alle Zeiten. Eine Offenbarung durch äußerliche Erscheinungen, sie mögen heißen wie sie wollen, kann sich höchstens zur innern ursprünglichen nur verhalten, wie sich Sprache zur Vernunft verhält. Ich sage, höchstens nur; und setze dem vorhergegangenen hinzu: So wenig ein falscher Gott außer der menschlichen Seele für sich daseyn kann, so wenig kann der Wahre außer ihr erscheinen. Wie der Mensch sich selbst fühlt und bildet, so stellt

*) Commentar. in Epicteti enchiridion p. 397. ed. Schweighaeuser (p. 250. ed. Heusii).

er sich, nur mächtiger, die Gottheit vor. Darum ist zu allen Zeiten die Religion der Menschen wie ihre Tugend, wie ihr sittlicher Zustand beschaffen gewesen. Ein berühmter Heerführer unter der Regierung des französischen Königs Johann, hatte den Wahlspruch und trug ihn in der Fahne: L'Ami de Dieu, et l'ennemi de tous les hommes. Das hieß in seinem Herzen: Für mich und wider alle. Nur durch sittliche Veredlung erheben wir uns zu einem würdigen Begriffe des höchsten Wesens. Es gibt keinen andern Weg. Nicht jede Gottesfurcht schließt Bösartigkeit und Laster aus. Um einen Werth zu haben, muß sie selbst eine Tugend seyn; alsdann ist sie, die andern Tugenden alle voraussetzend, die edelste und schönste, gleichsam die Blume ihrer vereinigten Triebe, ihrer gesammten Kraft. Den Gott also haben wir, der in uns Mensch wurde, und einen andern zu erkennen ist nicht möglich, auch nicht durch besseren Unterricht; denn wie sollten wir diesen Unterricht nur verstehen? Weisheit, Gerechtigkeit, Wohlwollen, freie Liebe, sind keine Bilder, sondern Kräfte, von denen man die Vorstellung nur im

Gebrauch selbsthandelnd erwirbt. Es muß also der Mensch Handlungen aus diesen Kräften schon verrichtet, Tugenden und ihre Begriffe erworben haben, ehe ein Unterricht von dem wahren Gott zu ihm gelangen kann. Und so muß, ich wiederhole es, Gott im Menschen selbst gebohren werden, wenn der Mensch einen lebendigen Gott — nicht blos einen Götzen — haben soll; Er muß menschlich in ihm gebohren werden, weil der Mensch sonst keinen Sinn für ihn hätte. Der Vorwurf: Es würde auf diese Weise ein Gott nur erdichtet, wäre mehr als ungerecht. Und wie sollte denn der Nicht Erdichtete beschaffen, woran erkennbar seyn als der allein Wahre?

„Ich wäre erlegen“ — sagt unser Verfasser in dem Schreiben über die Unsterblichkeit — „wäre verzweifelt bei der Uebergewalt des Erdschattens in unseren Herzen, wenn es keine tugendhafte Menschen gegeben hätte. Aber diese großen Menschen haben mich gelehrt, daß die menschliche Seele unsterblich sey, und unüberwindlich, wenn sie es seyn will, und nur den Muth hat, sich ihrer edeln Haut zu wehren.“

Vortrefflich! Aber (dürfte man den Verfasser

hier wieder fragen) wie kommt die Bewunderung jener großen Menschen, eines Confucius, eines Sokrates, und selbst Christus, in das Herz, in den Sinn und Geist des Bewunderers? Können sie wohl für irgend jemand anders da seyn, als in der Vorstellung, die er sich von ihnen gemacht, und die ihm ganz inwendig ist? Trifft nicht auch hier die Bemerkung des Verfassers zu, „daß es beim Sehen hauptsächlich auf das Auge und den Seher ankomme, und ein jedweder nicht nur seinen eigenen Regenbogen, sondern auch seine eigene Sonne und seinen eigenen Mond sieht?“ — Und wie unvollkommen und schwach ist dieses Gleichniß, wenn von der Aufnahme sittlicher Beispiele in Herz und Geist die Rede ist? —

Ein Beispiel kann sich selbst als Beispiel nicht aufdringen, gar nicht geben; es muß genommen werden; und wie es genommen wird, so ist es. — Daß, endlich, jene großen Männer uns entzücken: geschieht es nicht allein vermöge des Herrlichen und Guten, das sie an sich haben, und das an und für sich gut und herrlich ist? Weil sie dieses Herrliche und Gute darstellten, weil es in ihnen wohnte,

nennen wir sie groß, erhaben, nachahmungswürdig; nicht diese Eigenschaften so um ihretwillen. Unmöglich kann doch etwas davon Tugend werden, daß es nachgeahmt ist von einem Andern; sondern im Gegentheil, es wird nachgeahmt allein darum, weil es Tugend ist für sich. Die großen Männer geben mir also nicht das Maß, womit ich sie und das Gute messe, sondern ich habe dieses Maß, einen ursprünglichen, unabhängigen Erkenntnißgrund des Guten in mir selbst, und könnte, wenn es nicht so wäre, unmöglich vom Guten je etwas erfahren.

Asmus, der Bote, mit seinem Vetter, und mit seinem gelehrten Freunde und Gönner, Herrn Matthias Claudius, homme de lettres à Wandsbeck, denken, empfinden und meinen wohl im Grunde die Sache auch nicht anders, und es liegt nur an einem Umstande, der sie wahrlich nicht zu geringern Menschen, so wenig am Geiste als am Herzen macht, daß sie, vornehmlich der Bote, eine andere Meinung hie und da zu haben scheinen. Dem Recensenten ist dies von neuem sehr klar geworden, da er, bei Gelegenheit der Briefe an Andres im VIten

Theil, die im IVten Theile wieder nachlas. Hier fand er gleich im ersten Briefe folgende Darstellung von Christus.

„Ein Erretter aus aller Noth, von allem Uebel; Ein Erlöser vom Bösen; — Ein Helfer, der umher ging und wohl that, und selbst nicht hatte wo er sein Haupt hinlege! um den die Lahmen gehen, die Aussätzigen rein werden, die Tauben hören, die Todten auferstehen und den Armen das Evangelium gepredigt wird. Dem Wind und Meer gehorsam sind, und — der die Kindlein zu sich kommen ließ, und sie herzete und segnete ..... der keine Mühe und keine Schmach achtete und geduldig war bis zum Tod am Kreuz, daß er sein Werk vollende; — der in die Welt kam die Welt selig zu machen, und der darin geschlagen und gemartert ward und mit einer Dornenkrone hinaus ging!“

Welch ein Bild! Welche erhabene und rührende Contraste! Und welche Gewalt der Schönheit, der Huld und Majestät in den vereinigten Zügen dieses vollkommenen Ideals vereinigter Göttlichkeit und Menschheit! — Auch setzt der Verfasser hinzu: „An-

dres! hast du je was ähnliches gehört, und fallen dir nicht die Hände am Leibe nieder? — Man könnte sich für die blose Idee wohl brandmarken und rädern lassen, und wem es einfallen kann zu spotten und zu lachen, der muß verrückt seyn. Wer das Herz auf der rechten Stelle hat, der liegt im Staube und jubelt und betet an."

Die ganze Seele des gefühlvollen Mannes öffnet sich hier, und gibt sich zu erkennen in ihrem Glauben, wie dieser in seinem Ursprunge eine Frucht der heitersten Rührung, hohe Liebe nur, und reine Bewunderung, und hehre Wonne — lauter Licht, Geist und Leben — die im menschlichen Busen abgestrahlte Gottheit selbst ist. Sein Herz fließet über, und ein Gedanke erschüttert ihn: Ob es möglich sey, es wohl irgend einem Menschen einfallen könne, hier zu spotten, zu lachen? Und er ruft, edel entrüstet, aus: der muß verrückt seyn, der es kann. — Lachen, spotten, wo es der wirklichen Wahrheit nicht einmal bedürfte; wo die blose Idee, wo eine solche nur erdichtete Vorstellung schon den Menschen so ergreifen könnte, daß er, ganz in sie versenkt, alles über ihr vergäße, alles für sie hingäbe, sich für sie rädern und brandmarken ließe?

Erdichtet? hallt es wieder in seinem Innern. — O, wie ist sie weit über alle menschliche Dichtung erhaben, diese Vorstellung! Wer so zu dichten vermöchte, vermöchte auch Welten zu erschaffen, Geister ins Daseyn zu rufen, Leben und höchste Seligkeit zu bereiten, durch die Kraft allein seines Odems. Und so bedarf es nur der Idee, um zu wissen, daß man hier mehr als Idee, daß man Wirklichkeit und Wahrheit überschwänglich habe. Betrügen solche Zeichen der Wahrheit; betrügt uns in Absicht ihres Wesens, was sich als innigstes Gefühl von ihr uns aufdringt, so ist die Lüge über der Wahrheit, so ist sie mächtiger, erhabener, auch heiliger und besser — so ist die ganze Seele des Menschen nur Betrug. — Unsinnige Lästerung! Wem das Herz auf der rechten Stelle sitzt, der wird so nicht fabeln; er zaudert und zweifelt nicht; er liegt im Staube, jubelt und betet an.

Verdamme wer es mag eine solche Begeisterung und ihre Zuversicht; ich verdamme sie nicht, sondern ich ehre sie, was sich ihr auch zufällig anhänge von unschuldigem und nur ihren reinen Grund nicht verderbendem Irrthum oder Wahn.

Es ist aber nicht genug gethan mit diesem Zeugnis-

st, sondern wir sind eine bestimmtere Rechenschaft zu geben schuldig über den Grund, den wir vorhin, ohne uns näher zu erklären, blos einen Umstand nannten, warum wir den, wegen seiner mit einander in Widerspruch stehenden Lehren, von uns in Untersuchung genommenen Mann, ungeachtet dieser Widersprüche, und folglich des ihm inwohnenden Irrthums oder Wahns, gleichwohl für nicht geringer halten wollen als uns selbst, die wir doch der Wahrheit allein Zeugniß geben, und nicht, wie er, daneben auch dem Irrthum. Wir müssen durchaus diesen Punkt ins Klare setzen, wenn wir nicht den Verdacht auf uns ziehen wollen, vielleicht in einem noch schlimmeren Widerspruche mit uns selbst zu stehen als der Bote, und sogar uns dieses Widerspruches heimlich bewusst zu seyn. Das beste Mittel zu diesem Ende wäre vielleicht, wenn wir den Boten zu einem Gegenangriff auf uns, worin er sich in seinem ganzen Vermögen zeigte, reitzen könnten. Wir wollen es versuchen, indem wir ihn mit philosophischer Nüchternheit auf folgende Weise dreist, aber dabei doch auf das freundlichste, anreden.

„Es leuchtet uns ein, redlicher Mann! wie sich dir alles was vom Menschen Göttliches kann angeschaut

werden, und mit diesem Anschauen ihn erwecken zur Tugend und einem göttlichen Leben, unter dem Bilde und mit dem Namen Christus darstellt. Das allein in ihm verehrend, was göttlich ist an sich, erhält sich deine Seele aufgerichtet, erniedrigest du nicht Vernunft und Sittlichkeit in dir durch Götzendienst. Was Christus außer dir, für sich gewesen, ob deinem Begriffe in der Wirklichkeit entsprechend oder nicht entsprechend, ja ob nur in dieser je vorhanden, ist in Absicht der wesentlichen Wahrheit deiner Vorstellung, und der Eigenschaft der daraus entspringenden Gesinnungen gleichgültig. Was Er in Dir ist, darauf allein kömmt es an; und in dir ist er ein wahrhaft göttliches Wesen; Du ersiehest durch ihn die Gottheit, so weit du sie ersehen kannst, indem du dich zu den höchsten Ideen mit ihm empor schwingst, und, unschädlich irrend, wähnest, dich nur an ihm dazu empor zu schwingen.

„Da uns dieses einleuchtet, so stoßen wir uns weiter nicht daran, wenn du das Wesentliche, die Idee, dem unwesentlichen, ihrer Einkleidung, zuweilen nachsetzest, die Sache aus ihrer Gestalt entspringen lässest, und in eine Art von religiösem Materialismus

verfällst. Du glaubst darum im Grunde doch so gut wie wir, daß der Geist allein lebendig mache. Macht aber der Geist allein lebendig, so muß — das begreifst du ebenfalls — sein Wesen seyn, das Leben in ihm selbst zu haben. Und doch ist dieser Satz das Einzige, was uns von dir unterscheidet. Der wahren Religion, behaupten wir, kann so wenig irgend eine äußere Gestalt, als einzige und nothwendige Gestalt der Sache, zugeschrieben werden, daß es im Gegentheil zu ihrem Wesen gehört, keine solche Gestalt zu haben. „Gott ist“ — sagt erhaben Timäus — was überall das Bessere hervorbringt:“ Der Geist und die Gewalt des Guten. Wer von diesem Geiste getrieben wird, der ist auf dem Wege der Gottseligkeit, und es ist gleichgültig, welche Mittel der Einbildungskraft ihn auf demselben unterstützen, etwa zuerst ihn erweckten und leiteten, fortwährend ihm behülflich sind. Aeußerst wichtig aber ist in Absicht dieser Mittel, daß sie nie über ihren Stand der blosen Dienstbarkeit erhoben werden, weil sie sonst die Oberherrschaft sofort sich anmaßen, den Geist unterdrücken und ihn austreiben. Es ist darum sehr merkwürdig und von allgemeiner Anwendung,

was sich im achten und neunten Jahrhundert bei dem berühmten Streite über die Rechte der Bilder zutrug. Die tiefsinnigsten Gottesgelehrten strauchelten über der Frage: Ob nicht der Gottheit Christi und seiner leiblichen Gestalt die gleiche Ehrfurcht und Anbetung gebühre? Beides, dachten sie, wäre doch in der Person des Gottmenschen unzertrennlich vereinigt. Auf diese Weise siegte der Bilderdienst, wurde Orthodoxie, und man verordnete ein Jahresfest unter diesem Namen, zu seiner immerwährenden Bestätigung. Nun verlangen wir von dir nur dies Einzige, daß du uns den Bilderdienst erlassest, so wie wir ihn dir unbedenklich zulassen, unter der angeführten Bedingung, die du wirklich erfüllst. — Hier unsere Hand; reiche dagegen uns die deine.“

Der Bote — wider unsere Erwartung — antwortet nicht, verweigert aber, seine Hand in die unsrige zu legen. Während wir zu ihm redeten, war auf seinem Angesicht zu lesen, daß er uns zu folgen verschmähte.

Alles zu Erwägende mit Billigkeit erwogen, müssen wir es ihm verzeihen; denn wie hätte sich

sein Herz nicht mit Unwillen wider die Zumuthung empören sollen, daß er den höchsten Gegenstand seiner Bewunderung und Liebe nur als einen von ihm selbst hervorgebrachten Gedanken zu achten habe. So hätte Christus im Grunde alles ja nur ihm, er demselben hingegen nichts zu verdanken. Dann freilich müßte es ihm allerdings auch gleichgültig seyn, ob der seiner Vorstellung entsprechende Gegenstand je in der Wirklichkeit vorhanden oder nicht vorhanden war; das Selbstseyn desselben, seine Wirklichkeit ginge ihn nichts an; denn jenseits seiner Vorstellung war er für ihn ja auf alle Fälle — Nichts. In der Idee allein, vernahm er, bestünde das Wahre; und er begriff, daß dieses Wahre, seiner Natur nach, überall nur eine Dichtung, ein alleinthätig aus ihm selbst hervorgebrachtes, nie ein wahrgenommenes, so genanntes wahrhaftes Wesen sey, oder in einem solchen seinen Grund haben könne. Damit, hieß es, habe man den Geist, und jeder müsse diesen Geist sich selbst ganz und gar eingeben. So gut als Lüge sey alles andere. — Jene ihm so liebe Geschichte, z. B. wenn sie auch durchaus, bis zu dem kleinsten Umstande, wahre Geschichte wäre, hätte darum in sich nicht mehr Werth

und eigene Wirksamkeit, als eine ähnliche durchaus grundlose, als ein ausgemachtes Mährchen.

Ich sage, unser Vortrag auf diese Weise von dem Boten aufgefaßt, konnte und kann ihm auf keine Weise zulassen, auch nur ein Wort darauf zu erwidern. Unmöglich konnte er und kann er, was ihm inniger gewiß als keine gegenwärtige Erfahrung wurde, weil an keiner ein solches Daseyn ihm erwachte; was sich ihm, nicht nur wie das eigene blose Leben, das gemeine Selbstbewusstseyn, als wesentliche sich selbst verbürgende Wahrheit: sondern wahrhafter noch, durchdringender empfunden aufdrang, und einen weit über alles — so offenbar nur wesenloses — Wissen sich emporschwingenden Glauben in ihm hervorbrachte: Er kann dieses schlechterdings nicht, auch nur einen Augenblick, als ein mögliches Geschöpf aus dem klaren Nichts seiner ursprünglichen Einbildungskraft betrachten wollen. — Wahrlich, er wendet sich von uns, nur mit einer stummen Verbeugung und lächelnd. — Und wollten wir ihn aufhalten, so gäbe er uns — wohl nicht denselben — aber doch einen ähnlichen Bescheid mit jenem des Epictet: „Haltet mir zu gut, wie man Verlieb-

ten zu gut hält. Ich bin nicht bei mir selbst. Ich bin toll.“ *)

Leicht ist aus der Sache, welche wir zu schlichten wünschten, nicht zu kommen. Auf den Vorwurf von religiösem Materialismus, sich selbst verborgenem Bilder- oder Götzendienst, den wir dem Boten machen, gibt er uns den Vorwurf von religiösem Chimärismus, Phantasterei, Selbstgötterei, Nihilismus zurück; und beide Vorwürfe haben so viel zu ihrer Rechtfertigung beizubringen, daß im streng philosophischen Rechtsgange zwei gewandte Advocaten bis zur Vertilgung beider Behauptungen das Für und Wider fortsetzen könnten, dergestalt, daß kein Recht zu finden mehr übrig bliebe. Zu einem solchen Prozesse wollen wir es nicht kommen lassen; wir wünschen uns zu vergleichen, und wagen zu diesem Ende gern alle mögliche Versuche.

Demnach, auf das früher Gesagte zurückweisend, setzen wir nur ausdrücklich noch hinzu, daß, so fest

*) *Σύγγνωθί μοι, ὡς τοῖς ἐρῶσιν· οὐκ εἰμὶ ἐμαυτοῦ, μαίνομαι.* Epicteti dissertat. Lib. I. cap. XXII.

wir auch auf dem bestehen müssen, was wir dort behauptet haben, nämlich: daß das Sehen nicht aus den Dingen, die gesehen werden; das Empfinden nicht aus denen, die empfunden; das Vernehmen nicht aus denen, die vernommen; das Selbst nicht aus dem Andern hervorgehe: — doch für eben so wahr und gewiß daneben von uns erkannt und behauptet werde: Daß das Sehen für sich allein Nichts sehe; das Empfinden, auf dieselbe Weise, Nichts empfinde; das Vernehmen, Nichts vernehme; das Selbst endlich — nicht zu sich selbst komme. Wir müssen wirklich unser Daseyn erst vom Anderen erfahren.

Diesem zufolge: Da nämlich für uns ohne Aeußeres kein Inneres; ohne Du kein Ich, weder vorhanden, noch möglich ist: so sind wir des Andern wie unseres Selbstes gewiß, und lieben es, wie das Leben, welches mit demselben uns zu Theil wird. Also ist das Bestehen jeder endlichen Natur aus Seyn und Nichtseyn; aus Genuß und Bedürfniß; aus Liebe und Sehnsucht zusammengesetzt: jede ist beschaffen und verhält sich, wie es die Liebe und Sehnsucht mit sich bringen, die ihre besondere Natur ausmachen.

Eine doppelte Art sondert und vereinigt sich im

Menschen: er kennt eine höhere und geringere Liebe; ein höheres und geringeres Daseyn. In der Erscheinung nimmt das Edlere, wie sein Entgegengesetztes, die mannichfaltigsten Gestalten an. Keine dieser mannichfaltigen Gestalten zeigt die Sache selbst: der Geist — nicht untrüglich — weissagt nur aus ihnen. Irret weissagend der edlere Geist, so entsteht dadurch in ihm kein schädlicher Betrug: was wir seine Täuschung nennen, sind höhere Gesichte des Wahren, des Schönen und Guten. Gewiß verdiente der Gegenstand, den Heloise so erhaben liebte, diese große Liebe ganz: er bildete ihre zarte Seele, verschönerte sie, gab ihr Flügel — Es war nicht Abälard!

Wer so zu irren nicht vermag, der vermag auch nicht höhere Wahrheiten in Besitz zu nehmen. Mit dem Verstande, in dem blosen Wege Rechtens, werden diese nicht erworben: Die Vernunft muß sie erobern, indem sie über den Gesichtskreis des Verstandes weissagend sich empor schwingt. Ja sie dichtet — wenn du so das nur im Geiste sehen nennen willst — aber sie dichtet Wahrheit! — Der Gottheit ähnlich, von der sie ausgegangen — ihr nachdichtend — erfindet sie was ist. Gefühl des Gei-

stes empfangend, wiederstrahlend, wird ihr Begeisterung. Begeistert erkennet sie sich ganz; findet und erfährt ihren Ursprung — wird in sich gewiß. Dergestalt ist ihr wesentliches Wissen Eingebung; Eingebung ihre Zuversicht. Unbegeistert versteht sie nicht und glaubt sie nicht ihre eignen Sprüche; wähnet lauter Wahn: deutet Wahrheit zum Traume; den Traum zur Wahrheit — warnet endlich selbst, in sich verwirrt, den Verstand vor ihrem Truge, ihrer Thorheit.

Heil uns mit dem Geiste, der Vernunft lebendig macht, und weise, und in sich gewiß! Anbetung ihm — denn ohne ihn wäre keine Anbetung auf Erden: keine Schönheit, keine Liebe, kein Glaube, keine Tugend — kein Stern in diesen Nächten des Daseyns — in diesen Finsternissen eines von Tod umfangenen Lebens.

Näher jetzt zu unserem Schriftsteller, zu seinem Ideale, und zu seinem steifen Anhangen am Buchstaben dieses Ideales oder Geistes, seinem Körper, seiner Bekleidung!

Ein merkwürdiger Mann schrieb vor Jahren an den Recensenten folgendes: „Was Homer den alten Sophisten war, sind für mich die heiligen Bücher ge-

wesen, aus deren Quelle ich, bis zum Mißbrauch vielleicht, mich überrauscht, εὐκαιρως ἀκαιρως. Noch bis auf den heutigen Tag, wo ich stumpf, kalt und lau geworden bin, lese ich niemals ohne die innigste Rührung das XXXVIII. Kap. des Jeremias und seine Rettung aus der tiefen Grube vermittelst zerrissener und vertragener alter Lumpen. Mein Aberglaube an diese Reliquien ist im Grunde herzlicher Dank für die Dienste, welche sie mir gethan und noch thun, trotz aller Kritik, die von der Bühne und nicht aus dem Loch der Grube raisonnirt." *)

Was sich mit so vielen Liebhabern der Homerischen Gesänge unter Alten und Neueren zutrug, ist allgemein bekannt. Sie lasen ihren Dichter so anhaltend; immer eifriger, gesammelter, entzückter; endlich mit einem dergestalt erweckten Geiste — daß sie nun in seinen Werken alles fanden. Homer wurde ihnen das Buch der Bücher; enthielt das Gesammte der Wahrheit und Weisheit; bestimmte, entschied in Absicht des Guten wie des Schönen, mit dem Ansehen einer positiven Offenbarung; es hieß von ihm, wie in jenem Spruche steht: Er ist es gar.

---

*) Johann Georg Hamann.

Wenn nun dieses sich entschuldigen, aus Homers Verdiensten und der menschlichen Natur, ohne Beschimpfung der letzteren, begreifen läßt: wie viel mehr wird eine ähnliche Ehrfurcht vor jenen heiligen Büchern an demjenigen — nicht blos zu entschuldigen, zu begreifen, sondern im höchsten Grade zu rechtfertigen seyn, den sie von seiner Kindheit an zu allem Guten bildeten; zu dessen Sittlichkeit sie sich verhalten, wie Sprache überhaupt sich zur Vernunft verhält; wie der Leib zur Seele — die sichtbare Welt zum Verstande?

Kann wohl irgend eine Erkenntniß, Tugend oder Schönheit gestaltlos zu uns kommen; sich uns ohne Offenbarendes offenbaren? — Und das Unmögliche gesetzt: wir empfingen ihren Begriff. Würden wir ihn allein, abgesondert von aller Gestalt — diesen anschauungslosen, Nichts darstellenden Begriff, in uns aufstellen und bewahren können — würde er in uns etwas seyn, das uns lebendig machte und mit Lebendigem vereinigte?

Aber diese Betrachtungen liegen wohl nicht nahe genug. Ich frage, um näher zu treten und eindringlicher zu werden: Wer besaß je einen Freund, und mochte sagen, er liebe nur seinen Begriff, nicht den

Mann mit Nahmen; der Mann mit Nahmen sey die Sache nicht; er schade ihr vielmehr durch seine Mängel? — Fände sich jemand dieser Art, so müßte er seinen Freund, je wahrhafter und uneigennütziger er ihn liebte, mit desto größerer Gleichgültigkeit ins Grab legen sehen. Er behielte ja den Begriff; könnte sogar an die Stelle des gestorbenen Freundes sich einen andern mit noch größeren Vollkommenheiten, und ohne irgend einen Mangel denken: dieser würde dazu unsterblich seyn!

Nicht so wir gewöhnlichen Menschen. Wir lieben in der Freundschaft den Mann mit Nahmen; ihn selbst ganz und gar so wie er ist, mit seinen Tugenden und Fehlern; und nicht, wegen ihrer, mit strenger Ueberlegung gerade nur so viel und gerade nur so wenig. Eine Liebe nach Eigenschaften ist im Grunde überall nur eine buchstäbliche todte — keine herzliche, lebendige, eigentliche Liebe. Die eigentliche, wahre, ächte Liebe, in einer edlen Seele zur Vollkommenheit gediehen, gleicht jener unbedingten, nothwendigen und ewigen, womit wir uns selbst lieben und nicht von uns lassen können. Sie ist im Lebendigen ein zweites höheres und besseres Leben: sie gibt dem Le-

ben erst den Geist. Wer auf diese Weise: unbedingt, nothwendig, ewig — wie sich das Leben in sich liebt — außer sich zu lieben die himmlische Gabe hat: der liebt erhaben. Er hat, wie Platon sich ausdrückt, Unsterbliches gebohren aus göttlichem Samen: Er ist fähig geworden der reinsten Tugend; fähig überschwänglicher Hoffnung, Zuversicht und Wonne — Er ist Gottes fähig geworden.

Gewiß läßt sich wider den Weg persönlicher, individueller, positiver Liebe oder Freundschaft, die wir hier in Schutz nehmen, weil wir für Menschen, „die keine reine Persönlichkeiten, sondern nur wirkliche Personen; keine reine Vermögen, sondern nur wahrhafte Wesen sind," einen andern Rath nicht wissen, recht viel Gründliches erinnern; so viel Gründliches, in Wahrheit, als sich vom Geiste wider den Leib, von der Vernunft wider die Sprache, von der Tugend und Freiheit wider die eigenthümlichen Staatsverfassungen erinnern läßt. Muß nicht, wird man sagen, bei eurer persönlichen Freundschaft durch die Person die Sache, durch das Bedingte das Unbedingte verunreiniget, ja wesentlich verdorben werden? Ist nicht eine solche Freundschaft mit blindem Glauben und

Vertrauen nothwendig behaftet; erhebt sich nicht in ihr die Meinung trotzig über den Verstand; das partheiische Urtheil über das unbefangene gesunde; Ansehen über Vernunft, Liebe über Recht? — Gestand nicht Cajus Blossius vor dem römischen Senat, er würde das Kapitol angezündet haben, hätte Tiberius Gracchus, sein Freund, es ihm geheißen — zwar zuvor betheurend: Tiberius würde ihm dergleichen nie geheißen haben? *) — Wird also nicht jede unbedingte persönliche Freundschaft, so wie jeder unbedingte Patriotismus, die Gefahr, alle Verbrechen zu begehen, mit sich führen?

Dies alles könnte wahr seyn, und es bliebe darum nicht minder ausgemacht, daß doch nur eine solche positive, persönliche, folglich ausschließende, partheiische — wenn man will, blinde und abergläubige — mit einem Worte: unverständige Freundschaft oder Liebe, von je her, und wo nur unter Menschen von Liebe und Freundschaft die Rede war, für die ächte und allein wahre gehalten worden ist. Man hat auch zu keiner Zeit und an keinem Orte einen Menschen darum weniger geachtet, weil er, der Freundschaft erge-

*) Cicero de amicit. c. XI.

ben — dieser eigentlichen — es darin, als wäre sie eine Tugend, zur Vollkommenheit zu bringen suchte. Selbst dann schätzte man ihn darum nicht geringer, wenn er auch in Absicht des Gegenstandes sich unbegreiflich täuschte. Einmüthig übersehen wir einen solchen Irrthum, weil wir wissen, die Liebe hebt ihn auf. In ihr, der Liebe selbst, ist lauter Wahrheit: sie siehet nur was gut und schön ist; so wie Gutes und Schönes, wie wesentliche Wahrheit nur mit ihr und durch sie — gesehen werden. Wahrheit ohne Wesen ist Unding. Irrthum ohne Wesen auch: er muß sich, um eigentlicher Irrthum zu seyn, auf das Wesen — nämlich auf das, was den Inhalt der Wahrheit ausmacht — vertilgend beziehen. Nun ist es aber nicht einmal durch Wahnsinn möglich, daß ein unwürdiger, dafür erkannter, als solcher angeschauter Gegenstand, geliebt werde. Alt ist der Spruch, wiederholt in allen Sprachen, bestätigt durch die Erfahrung aller Zeiten: „Zwischen Bösen ist nur Rotte und Verschwörung möglich; Freundschaft und Liebe nur zwischen Guten.“ — Die Elemente der Liebe sind reines Wohlgefallen, Achtung, Bewunderung: sie ist die Wahrnehmung selbst des Guten und Schö-

nen, mit ihr geht es in den Menschen ein, theilet sich ihm mit, macht ihn selbst gut und schön. Da also überall, wo eigentliche Liebe entsteht, nothwendig Gutes und Schönes angeschaut wird und Wahrheit in die Seele kömmt; da in dieser Anschauung — in ihr allein — die Liebe wohnt: so kann sie durch das, was der Gegenstand, der sie vielleicht nur zufällig erweckte, unabhängig von ihrer Vorstellung für sich selbst seyn mag, so wenig an innerer Tugend etwas gewinnen als verlieren. Die wahre schöne Liebe ist ganz in dem Menschen, von welchem sie Besitz genommen; der Irrthum in Absicht des Gegenstandes ist ganz außer ihm und läßt seine Seele unbefleckt. Nicht der Götze macht den Götzendiener; nicht der wahre Gott den wahren Anbeter: denn des wahren Gottes Gegenwart ist nur Eine Allgemeine.

„Ob und was Gott sey," sagt unser seltsamer Bote, „sollte (wie er auf der Akademie, — wo er nicht studirt habe, aber doch gewesen sey — von einem Magister gehört hätte) allein die Philosophie lehren, und ohne sie könnte man keinen Gedanken von Gott haben u. s. w." — „Dies nun," fährt er fort — „sagte der Magister aber nur so. Mir kann

kein Mensch mit Grund der Wahrheit nachsagen, daß ich ein Philosoph sey; aber ich gehe niemals durch den Wald, daß mir nicht einfiele, wer doch die Bäume wohl wachsen mache, und dann ahndet mich so von ferne und leise etwas von einem Unsichtbaren, und ich wollte wetten, daß ich dann an Gott denke, so ehrerbietig und freudig schauert mich dabei." (Th. I. S. 20.)

Ein andermal erzählt er von einem Europäer, „der war in Amerika, und wollte den berühmten Wasserfall eines gewissen Stroms sehen. Zu dem Ende handelte er mit einem Wilden, daß er ihn hinführte."

„Als die beiden ihren Weg vollendet hatten, und an den Wasserfall hinkamen — machte der Europäer große Augen und untersuchte; und der Wilde legte sich, so lang er war, auf sein Angesicht nieder, und blieb so eine Zeitlang liegen. Ihn fragte sein Reisegefährte: Wozu und für wen er das thue? Und der Wilde gab zur Antwort: Für den großen Geist." (Th. IV. S. 135.)

Unsere Meinung hiebei ist: der Bote im Walde habe wirklich an Gott gedacht; und der Wilde, der vor dem Wasserfall auf sein Angesicht niederfiel, den

wahren Gott vor Augen und im Herzen gehabt. Sogar vor einem plumpen Heiligenbilde, meinen wir, könne ein Andächtiger, wenn nur das Herz in seiner Brust sich recht erhebe, von den erhabensten Empfindungen und Gedanken, von wesentlicher Wahrheit ganz durchdrungen werden und selbst geheiligt davon gehen. Es ist allerdings ein ekelhafter Anblick, das Knieen vor einem solchen Bilde, wenn man nicht weiß, was in dem Knieenden vorgeht, oder davon abstrahirt, und nur auf das Bild achtet. Ich stelle aber einen Philosophen daneben mit seinem blosen reinen Begriff von Gott. Dieser wettet nicht auf seinen Begriff, denn er weiß, dieser Begriff ist überschwänglich, und auf einen solchen Begriff, daß ihm ein Gegenstand entspreche, läßt sich philosophischer Weise nicht wetten. Also fällt er auch nicht vor diesem zweideutigen Gegenstande, den er nur seyn läßt aus Ursachen, ohne ihm das Daseyn wirklich und in vollem Ernste einzuräumen — er fällt nicht vor diesem seinen eigenen ungewissen Gedanken nieder auf sein Angesicht. — Es wäre zu lächerlich. So beugt er auch nicht gefühlvoll vor ihm die Knie: die Empfindung und die Stellung verletzten seine Würde. Er bleibt bei kaltem Blute, wohl-

wissend, womit er es zu thun hat. Hoch aufgerichtet stellt er seinem Gotte sich gegenüber, um vor seinem Angesichte, mit vollkommener Gegenwart des Geistes — nur sich selbst zu achten.

Und dieser Anblick: wie wollen wir es nennen, was er uns empfinden läßt? — Ist nicht beides, der Götze und der Mensch, widerstehender in diesem Beter als in jenem? und beides ist hier ganz inwendig.

„Vetter!“ schreibt der Bote seinem Andres — „wenn dir ein Mensch vorkommt, der sich so viel dünkt, und so groß und breit da steht: wende dich um und habe Mitleiden mit ihm. Wir sind nicht groß, und unser Glück ist, daß wir an etwas größeres und besseres glauben können . . . . Die nicht so denken, und sich mehr glauben, als sie sind, die lügen in ihren eigenen Beutel, und davon wird er nicht voll.“ (Th. IV S. 215.)

Noch einmal sagt er: „Mich dünkt, wer etwas rechtes weiß, der muß . . . Säh' ich nur einmal einen, ich wollt' ihn wohl kennen. Mahlen wollt' ich ihn auch wohl: mit dem hellen, heitern, ruhigen Auge; mit dem stillen, großen Bewusstseyn . . Breit muß sich ein solcher nicht machen können; am allerwe-

nigsten aber andere verachten und fegen. O! Eigendünkel und Stolz ist eine feindselige Leidenschaft; Gras und Blumen können in der Nachbarschaft nicht gedeyen!“ (Th. I. S. 21.)

Der etwas rechtes weiß, möchte wohl überall unter Menschen nicht zu finden seyn. Wir wissen, was kaum des Wissens werth ist; erkennen vollständig und mit genügender Einsicht nur solche Wahrheiten und Wesen, die, gleich den mathematischen, im Bilde wesentlicher und wahrer, als in der Sache — ja der Strenge nach, allein im Bilde wahr — durchaus nur Verhältnisse und Formen der Verhältnisse zum Inhalt haben. Mit diesen Erkenntnissen wuchern wir und erwerben Mittel, unschätzbare, um unserer Unwissenheit unendliche neue Gestalten zu geben — sie zu verändern, zu erweitern, zu organisiren, und zur angenehmsten Gefährtin des Lebens zu machen. So achten wir nicht darauf, daß wir im Grunde nur ein Spiel treiben mit leeren Zahlen; neue Sätze ausrechnen, immer nur zum Weiterrechnen, ohne einem wahrhaften Facit, einer Zahlenbedeutung, dem eigentlichen Wahren, auch nur um ein

Haarbreit näher zu kommen. Dieses Spiel mit unserer Unwissenheit ist unter allen Spielen gewiß das edelste; aber dennoch, beim Lichte besehen, nur ein Spiel, womit die Zeit vertrieben, nicht wahrhaft erfüllt, nicht, um eigentliches, wesenhaftes Daseyn zu gewinnen, angehalten wird. Die Gesetze seines mannichfaltigen Gebrauches, eingetheilt und in Systeme gebracht, machen unsere Wissenschaften aus. Wir vermögen nichts mit ihnen wider unsere radicale Unwissenheit; aber sie zerstreuen uns darüber aus dem Grunde; denn jene Erkenntnisse, welche die Wissenschaft, im eigentlichen Verstande, gewährt, sind in ihrer Art vollkommen; wir besitzen sie im eigentlichsten Verstande, haben sie ganz in unserer Gewalt, zur Mittheilung wie zum eigenen Gebrauch, und wenden sie, wo sie anwendbar sind, jedesmal mit der größten Zuverlässigkeit an: durch sie werden wir je mehr und mehr Meister, nicht nur in unserm Spiele, sondern des Spieles selbst.

Ganz anders verhält es sich mit jenen von uns nur angestrebten — nach dem Ausdrucke Kants: „Von der Vernunft blos geahndeten und sehnlich gewünschten — Erkenntnissen," die nicht,

was die Zeit *vertreibt*, sondern was sie *anhält* und *auflöst*: ihre *Absicht*, ihre *Erfüllung* und *Auslegung* — den Zweck der Natur und das letzte Ziel des Menschen — Gottes Sinn und der Wahrheit Wesen zum Gegenstande haben. Von diesen besitzen wir jedesmal nur so viel, haben wir zur wirklichen Anwendung jedesmal nur so viel in unserer Gewalt, als der Geist eines Jeden lebendig in ihm zu erzeugen vermag. Sie können nicht abgesondert werden von der gegenwärtigen Geisteskraft, können nicht *äußerlich gemacht*, nicht äußerlich befestigt werden, weder für uns selbst noch für Andere: alle Mittel zu diesem Ende gleichen dem Knoten im Schnupftuche. — Man sieht ihn; er erinnert auch: aber das, woran er erinnern sollte, weiß er nicht zu sagen. Lebendig müssen sie ergriffen; lebendig müssen sie fortdauernd erhalten werden. Dieses zu vermögen ist die edelste und höchste Kraft der Seele. — Eine Kraft, die in keinem Salomonischen Ringe alter oder neuer Philosophie, den man nur erwerben und anstecken dürfte; in keinem Talisman irgend einer besondern, sogenannten, Religion, den man nur aufzulegen und die dabei verordneten Gebräuche nachzumachen hätte, eingeschlossen ist; sie muß vom

Menschen in und aus ihm selbst hervorgerufen werden. — „Alle Ceremonien,“ sagt Friedrich Richter, „pflegen, wie die Hunde, durchs Alter toll zu werden.“ — Was sind aber unsere aus der Wahrheit das Leben weg buchstabirenden Systeme von Geistes-Erkenntnissen — philosophische und religiöse — anders, als Niederschlag und Todtenkopf der Vernunft — als, höchstens, Formalitäten und Ceremonien ihrer Erscheinung, die, ohne den Geist der Einsetzung gesetzlich nachgeahmt, einen neuen Geist empfangen und von sich ausgehen lassen, welcher — oft toller macht, als kein Hund es werden kann.

Erwögen wir dieses genug, wir würden nicht über zufällige Verschiedenheiten der Vorstellungsart; der Einkleidung; des bildlichen, symbolischen, oder abstracten Vortrags, uns in dem Grade ereifern wie es geschieht; würden nicht Einer Gestalt der Meinung vor der Andern einen solchen Vorzug einräumen, als wohnte in dieser ausschließlich Vernunft und Wahrheit, in jener lauter Unvernunft und Lüge. Man sollte denken, wir Philosophen wenigstens könnten einen solchen Fehler nicht begehen, da wir wohl wissen, folglich auch jederzeit uns erinnern werden, daß Vernunft

und Wahrheit nicht an der Meinung, sondern die Meinung an Vernunft und Wahrheit zu prüfen ist. Eben darin beweiset die Vernunft ja ihre Kraft, daß sie über jede particuläre Ansicht frei mit ihrem Urtheile sich erhebt, und eine Einsicht zu Wege bringt, welche die einer eingeschränkten Individualität anklebende Täuschung hinter sich wirft oder vertilgt. Leider ist diese Prärogative der Untrüglichkeit, der Unabhängigkeit von den Vorurtheilen sinnlicher Einbildung, in der Ausübung durch so viele Clauseln eingeschränkt, daß der Philosoph, der, um nie anders als untrüglich zu urtheilen, sich gewissenhaft in diesen Schranken hielte, zwar — fast über alles, über alles aber auch nur wenig und nicht lange mitsprechen könnte. *) Hält er sich

---

*) Im Philebos des Platon (T. II. p. 62. Ed. Bip. p. 312.) wird von den zwei verschiedenen Erkenntnissen gesprochen, „deren eine auf das Werdende und Vergehende sieht, die andere auf das weder Werdende noch Vergehende, sondern einerlei und auf gleiche Weise immer Seyende;" und es wird ohne Widerrede entschieden, daß die letzte, wenn man auf das Wahre sehen wolle, für wahrer gehalten werden müsse, als die Erste.

Hierauf fragt Sokrates: ob nun aber einer wohl Erkenntniß genug haben werde, der, „wenn er von der göttlichen Kugel und dem Kreise selbst den Begriff habe, diese menschliche Kugel hier aber und diese Kreise nicht kenne, und sich nun in der Baukunst doch der andern Richtmaße und Kreise bedienen solle?"

in diesen Schranken nicht, so begegnet ihm, was wir täglich sehen; er wird seine trügliche Ueberzeugung jedesmal für die Eingebung eines untrüglichen Wesens halten, und von denen, die ihm widersprechen, nicht anders denken können, als sie widersprächen in seiner Person der Vernunft in Person, folglich — der Wahrheit selbst. Die Ausnahme: wenn man selbst

---

Protagoras. „Da käme ja, o Sokrates, ein lächerlicher Zustand heraus, wenn wir nur die göttlichen Erkenntnisse allein inne hätten.“

Sokrates. „Wie meinst du? Sollen wir etwa des falschen (unvollkommenen) Richtmaßes und Kreises unsichere und unreine Kunst insgemein mit hineinwerfen und beimischen?“

Protagoras. „Nothwendig doch, wenn einer von uns auch nur jedesmal den Weg nach Hause finden will.“

Sokrates. „Etwa auch die Tonkunst, von der wir nur vor kurzem noch sagten, daß sie voll Nachahmung sei, und treffe auf Gerathewohl und der Reinheit ermangele?“

Protagoras. „Nothwendig scheint mir das, wenn unser Leben auch nur irgend wie ein Leben seyn soll.

Sokrates. „Willst du also, daß ich wie ein Thürsteher, der von anströmender Menge gedrängt und überwältigt wird, gleichfalls bezwungen, die Thüren öffnen und alle Erkenntnisse einströmen lassen soll, so daß auch die dürftigere sich unter die reinere mische?“

Protagoras. „Ich wenigstens weiß nicht, o Sokrates, was für Schaden einer davon haben könnte, wenn er auch die übrigen alle bekäme, (NB.!) sofern er nur die ersten Erkenntnisse hat.“

(Platons Werke von Schleiermacher. Th. II. Bd. 3. S. 232. 233.)

weiß, daß man nur eine Meinung hat, und seine Ueberzeugung auch für mehr nicht, für keine Gewißheit ausgiebt, versteht sich von selbst. Wo diese Ausnahme nicht Statt findet, geschieht nothwendig die angezeigte Verwechselung der trüglichen mit der untrüglichen Vernunft. In diesem Zustande, wenn wir uns auf die Vernunft berufen, so verstehen wir darunter ein gewisses Etwas, das von Rechts wegen allen Menschen unsere Ueberzeugungen einflößen sollte, auch unfehlbar sie ihnen einflößen würde, wenn sie nur genug Vernunft hätten, oder was sie davon besitzen, gehörig brauchen wollten. Nach Beschaffenheit der Sache nehmen wir uns denn auch der angefochtenen, gekränkten, verfolgten, in der Gefahr der Unterdrückung schwebenden Vernunft und Wahrheit mit mehr oder minderem Eifer, Unwillen und Entrüstung an. Und da Vernunft und Wahrheit den Philosophen unstreitig am mehresten und nächsten angehen, angesehen er „im Ideale der Gesetzgeber selbst der Vernunft, folglich der Wahrheit ist *):“ so muß er natürlich die ihnen widerfahrenden Beleidigungen lebhafter empfinden, und im Eifer sie zu schützen, sie

*) Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 867.

zu vertheidigen, sie allgemein und alleinherrschend zu machen, es allen andern Menschen-Classen zuvor thun. Auch giebt es schwerlich eine Entrüstung — kaum möchten wir die verwandte theologische ausnehmen — die einen recht rein philosophischen Grimm überträfe. *)

Schreiber dieses, der kein bloser Selbstdenker, sondern ein Philosoph dergestalt von Profession ist, daß er im Grunde nie eine andere weder recht getrieben noch verstanden hat — gegenwärtig schon etwas

---

*) „Die Sinne irren nicht, auch irrt die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft nicht, sondern nur die wiederbeobachtende willkührliche Reflexion, indem sie fälschlich voraussetzt, was sich ihr nicht als im Gegenstande wahrgenommen darstellte, sey auch im Gegenstande nicht vorhanden.“

„Also weder die Anschauung, welche der Demonstration, noch die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft, welche der Deduction zum Grunde liegt, kann irrig seyn; irrig sind nur mittelbare Urtheile des Verstandes.“

„In dem Felde der unmittelbaren Erkenntniß unserer Vernunft bestehen verschiedene Arten der Ueberzeugungen mit gleicher G tigkeit neben einander, als Wissen, Glaube und Ahndung. Der ganze Streit um Wahrheit und Gültigkeit der Erkenntniß tastet das innere Wesen der Vernunft gar nicht an; in dieser ist lauter Wahrheit unter einer oder der andern Form, des Endlichen oder Ewigen, des immer Beharrenden in der Natur, oder des immer Wechselnden der Schönheit.“

(Fries neue Kritik der Vernunft. Bd. I. S. 339.)

bei Jahren — mag sich auf seine Profession gern so viel einbilden und zu gut thun wie möglich; indessen ist es mit ihm durch obige Betrachtungen, die er anzustellen und in sich auszuarbeiten die ausgesuchtesten Gelegenheiten gehabt, doch schon seit geraumer Zeit dahin gekommen, daß er sich mehr — und gern mehr weiß mit einer gewissen billigen Denkungsart, welcher die Ueberzeugung zum Grunde liegt: daß wir Alle, ohne Ausnahme, nothwendig auf dieselbe Weise, wenn gleich zufällig, nicht in demselben Maße, der unwiderstehlichen Gewalt trüglicher Meinungen unterworfen sind; daß wir, wenn wir dieser Herrschaft entzogen werden sollten, vorher aufhören müßten Menschen zu seyn. — Nicht, um mehr als Menschen, sondern, um gar nichts zu werden. *)

Mit Gewalt reißt sich der Verfasser von diesem seinem Lieblingsthema los, um eine zweite Aussage mit der ersten zu verknüpfen; diese nämlich: daß er, seiner billigen Denkungsart ungeachtet, doch keineswegs tolerant ist, und durchaus nicht dafür will angesehen seyn.

---

*) s. die oben angeführte Stelle aus Platons Philebos.

Nach seinem Urtheil ist es eitel Prahlerei und Heuchelei *mit Unverstand*, wenn Jemand versichert, in Absicht aller Meinungen, diejenigen, welche *intolerant machten*, allein ausgenommen, tolerant zu seyn. Denn ein solcher sagt damit entweder: Er sey vollkommen gleichgültig gegen alle Wahrheit, und finde nur die Meinung von dem hohen Werthe derselben, und dem Vorzuge einer Ueberzeugung vor der andern unerträglich; oder er redet Unsinn. Was nicht *widersteht, besteht* auch nicht: jedes Widerstehen aber ist zugleich ein Angreifen. Was widerstehend besteht, schließet aus. Ausschließend ist jedes Leben, jedes individuelle Daseyn, jedes Eigenthum; und für alles dieses darf und soll man wider den Angreifenden feindlich streiten, weil es seiner Natur nach nur ausschließend und *kriegerisch* besessen werden kann. Mit Recht aber behaupten wir eifriger und nachdrücklicher als Gut und Blut eine innere Ueberzeugung, die wir nicht aufgeben können, ohne unsere Vernunft, unser persönliches Daseyn mit aufzugeben; denn wir alle nennen Vernunft, was uns in uns selbst gewiß macht; *was mit höchster Gewalt in uns bejaht und verneint*: Ohne Gewißheit, keine Vernunft;

ohne Vernunft, keine Gewißheit. Wer, dies erkennend, jedem seiner Mitmenschen, wie sich selbst — die Befugniß der Intoleranz zugesteht — der allein ist wahrhaft tolerant; und auf eine andere Weise soll es niemand seyn; denn eine wirkliche Gleichgültigkeit in Absicht aller Meinungen, da sie nur aus einem durchgängigen Unglauben entspringen kann, ist die schrecklichste Entartung menschlicher Natur. In voller fester Zuversicht allein gedeihen edle Bestrebungen, erheben sich Herz und Geist. Wer jene überall verlor, dem kann nichts mehr wichtig und ehrwürdig scheinen: seine Seele hat die edle Härtung, die Kräftigung des Ernstes verloren. Ein nichtiges Gespenst. — Mir schaudert . . . Siehe! Es geht umher und lacht — und lacht!

Wie ist aber, dürfte man fragen, feste Zuversicht mit jener billigen Denkungsart zu vereinigen, die sich auf die Ueberzeugung gründen soll, daß es keine in der Anwendung unfehlbare Regel der Erkenntniß des Wahren gebe? Feste Zuversicht mit der Ueberzeugung: der irrigste Satz könne uns eben so gewiß scheinen als der wahreste? Mit der deutlichen Einsicht: daß, wenn

in unserem Verstande, zwischen einem ungereimten Satze, und einem, den wir mit Gewißheit erkennen, nur eine uns unauflösliche Verknüpfung entstehe — wir alsdenn durch die Vernunft selbst gezwungen werden: entweder den gewissen Satz als unwahr aufzugeben, oder, um seinetwillen, den ungereimten Satz nicht mehr für ungereimt zu halten, das Unmögliche denkbar zu finden. Eine Einsicht, welche nur zu gut entschuldigt, und zu leicht begreiflich macht, was schon zu Marcus Tullius Zeiten Erfahrung war: Es sey nichts so Ungereimtes zu ersinnen, was nicht die aufrichtige Lehre eines Philosophen werden könne. *)

Allerdings würde diese Vereinigung unmöglich seyn, wenn es keine ursprüngliche, einfache, unmittelbar gewisse, durchaus positive Wahrheiten gäbe, die sich ohne aus anderen Erkenntnissen hergenommene Beweise, ohne Zeugnisse irgend einer Art im Gemüthe als die höchsten geltend machten. Auf diese allein gründet sich jene Herz und Geist veredelnde Zuversicht, die, was sie ist, nicht seyn könnte, wenn

*) De Divinat. Lib. II. cap. 58.

ihr Licht nur Widerschein, ihre Kraft nur geborgt wäre.

Eine solche unmittelbare, positive Wahrheit entdeckt sich uns in und mit dem Gefühl eines über alles sinnliche, wandelbare, zufällige Interesse sich erhebenden Triebes, welcher sich als der Grundtrieb der menschlichen Natur unwiderstehlich ankündigt.

Was dieser Trieb als Gegenstände des Erkenntnisses oder des Wollens anstrebt, haben die Menschen, von jeher, überhaupt: Göttliche Dinge; und seine ersten sich darstellenden Wirkungen — tugendhafte Empfindungen, Neigungen, Gesinnungen und Handlungen genannt. Darum heißt jenes Gefühl auch — bald sittliches — bald Wahrheitsgefühl. In ihm offenbaren sich ohne Anschauung, ohne Begriff, unergründlich und unaussprechlich, das in sich Wahre, Gute und Schöne.

Wie das Schöne in dem reinen Gefühl der von ihm eingeflößten Bewunderung und Liebe ohne Merkmale erkannt wird: das Schöne unmittelbar nur an seiner Schönheit; so — in dem reinen Gefühl

der Achtung, der Hochachtung und Ehrfurcht das Gute unmittelbar nur am Guten. Beide aber: das Gute und Schöne, setzen zum voraus das Wahre, auf welches alle Vernunft gegründet ist. Das Vermögen der Voraussetzung des Wahren, und mit und in ihm des Guten und Schönen, heißet Vernunft.

So ist für den Menschen die Wahrheit über alle Wahrheit ein Wissen in seinem innersten Bewusstseyn: daß er über das seinem Wesen beigemischte Thierische sich mit dem Geiste zu erheben die Bestimmung und die Kraft hat.

Er erhebt sich über das Thierische durch Weisheit, Güte, Willenskraft. Aus diesen Haupt- und Grundtugenden gehen die andern insgesammt: Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Standhaftigkeit, Selbstbeherrschung, Treue, Wahrhaftigkeit, Wohlthätigkeit, Großmuth — jede edle und liebreiche Gesinnung — gleich Zweigen aus den Hauptästen, hervor.

Diese Eigenschaften, deren Vereinigung den tugendhaften Charakter ausmacht, sind um ihrer selbst willen, nicht als Mittel zu anderen Zwecken, aus welchen ihre Vorschrift erst genommen, ihr Bedürfniß hergeleitet werden müßte, wünschenswürdig. Sie ge-

hen überhaupt aus keinem Bedürfnisse, sondern aus einem Ursprunge hervor, eben so unabhängig von dem Begriffe der Pflicht, als von der Begierde nach Glückseligkeit. Unabhängig von dem Begriffe der Pflicht, weil dieser entweder das Gefühl des unbedingt Achtungswürdigen zum Grunde legt; oder gar nicht ins Gebiet des eigentlich Sittlichen gehört.

Unabhängig von der Begierde nach Glückseligkeit, weil — wie zuerst Platon bemerkt und nach ihm Cicero wiederholt hat — die Götter nicht darum gut genannt werden, weil sie selig sind; sondern selig darum, weil sie gut sind. Es ist noch viel ungereimter die Tugend als die Glückseligkeit blos als nützlich schätzen zu wollen. Sie kann ihren Werth von keinem andern Gut, auf welches sie als Mittel zu einem Zweck sich bezöge; von keiner Absicht außer ihr; von keinem, selbst göttlichen, Lohne hernehmen. Denn warum sollte Gott die Tugend belohnen, wenn sie nicht an sich gut und wünschenswürdig, an sich wohlgefällig wäre? — So müßte Er selbst auch nur darum Wohlgefallen an ihr haben, weil er sie belohnte! Wir hinwieder

Ihn nur darum anbetungswürdig finden, weil er mit willkührlichen Geboten Lohn und Strafe verbinden, und auf diese Weise Gutes und Böses einsetzen, aus Nichts erschaffen könnte.

Epictet meinte anders. Die wohlthätigste Wirkung der Tugend, sagt er, ist die Mittheilung ihrer selbst: Du kannst dich um deinen Nebenmenschen durch keine Wohlthat so verdient machen, als wenn du seine Seele zur Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Standhaftigkeit und Güte erhebst.

Man sollte aber, wenn man von der Tugend spricht, aus diesem Grunde nicht sich des Ausdruckes bedienen, daß sie das höchste Gut sey; denn dieser Ausdruck scheint eine vorhergegangene Vergleichung, die hier nicht Statt findet, anzudeuten. Eine Vergleichung ist nur zwischen verschiedenen Dingen, und dann nur vermöge eines Dritten, worin sie gleich sind, möglich. Nun sind entweder Tugend und jener Inbegriff der Güter, den wir mit dem Worte Glückseligkeit zu bezeichnen gewohnt sind, Einerlei — welches der Fall ist, wenn sich Jene zu Dieser wie Grund und Folge in einem Begriffe verhält; oder sie sind einander entgegengesetzt. Entgegengesetzt sind sie

offenbar, wenn unter Glückseligkeit jenes Ideal der Einbildungskraft verstanden werden soll, welches die Befriedigung aller Neigungen, und die Erreichung aller Zwecke, welche die Sinnlichkeit aufgiebt, in sich faßt: denn die Bestimmung der Tugend ist nicht, den Neigungen, Begierden und Leidenschaften, überhaupt der Sinnlichkeit, zu dienen, sondern sie zu beherrschen und sich dienstbar zu machen. Wäre die Bestimmung der Tugend blos, dem Menschen, indem sie seine Begierden mäßigte und ihn auf alle Weise zur harmonischen Erweckung und Stillung derselben geschickt machte, den höchsten Grad des Wohllebens und der Behaglichkeit im Genusse zu verschaffen — sey es für alle Ewigkeiten! — so könnten wir sie doch unmöglich darum heilig und erhaben nennen.

Die Glückseligkeit, wie sie hier von uns bestimmt worden, hat demnach mit dem tugendhaften Charakter nur dies Einzige gemein, daß beide der Inbegriff oder die Vollkommenheit von etwas an sich Wünschenswürdigem sind, und also beide um ihrer selbst willen begehrt werden: Eine Eigenschaft, die, wie das blose Daseyn, kein Minder oder

Mehr, folglich keine Bestimmung des Unterschiedes zuläßt. *)

An dieser Eigenschaft oder diesem Merkmal also: an und für sich selbst wünschenswürdig zu seyn, kann die Tugend eben so wenig erkannt, als verglichen werden. Ein anderes Drittes aber, wor-

---

*) Es ist eine Bemerkung von Wichtigkeit, daß jeder unmittelbare Gegenstand eines natürlichen Triebes, gleich dem Leben — das bei den unvernünftigen wie bei den vernünftigen Wesen die Prärogative, sich als Selbstzweck zu setzen, oder für sich zu seyn, mit sich führt — um sein selbst willen, und nicht wegen seiner Wirkungen (Man dürfte also sagen: uneigennützig — kategorisch?) begehrt wird. Die Vorstellung der Lust kann der Begierde, dem Verlangen, ursprünglich nicht vorher gehen und den Trieb begründen, weil aus dem Verhältnisse des Gegenstandes zum Triebe die Lust allein entspringt; folglich eben so wenig die Begierde hervorbringen kann — als der Lohn die Tugend. Die Gemüthsbewegung, welche der Trieb verursacht und die von uns Begierde genannt wird, ist eine Bewegung blos zum Ankommen, zum Erreichen der Vereinigung mit dem Gegenstande. Die Anwendung hievon ist allgemein. Wir begehren oder wollen einen Gegenstand nicht ursprünglich darum, weil er angenehm oder gut ist; sondern wir nennen ihn angenehm oder gut, weil wir ihn begehren oder wollen, und wir begehren oder wollen ihn, weil es unsere sinnliche oder übersinnliche Natur so mit sich bringt. Es giebt also keinen Erkenntnißgrund des Wünschenswürdigen und Guten außer dem Begehrungsvermögen — dem ursprünglichen Begehren und Wollen selbst. Wie wir begehren, wollen und lieben, so erkennen und benennen wir in unserem Innersten die Gegenstände als angenehm, als gut und schön. L'intelligence du bien est dans le coeur, sagt eben so tiefsinnig als erhaben, Pascal. —

in sie und die ihr entgegengesetzte Glückseligkeit einander gleich wären, so daß man sich dessen, um ihren verhältnißmäßigen Werth zu bestimmen, sie gegen einander zu messen, oder abzuwägen bedienen könnte, giebt es nicht. Der höchste unvergleichbare Werth der Tugend kann also nur freiwillig anerkannt werden — das heißt: ich finde in meinem Bewusstseyn, daß ich entweder vor Allem Tugend, oder vor Allem Glückseligkeit — blos das angenehme Daseyn — will.

Will ich vor Allem Glückseligkeit, so bestimmt mein Begriff von ihr was gut und achtungswürdig ist, und das ärgste Verbrechen kann mir zur Pflicht werden; denn Tugend ist dann allein, was mich zu einem dauerhaften, wo möglich ununterbrochenen Wohlleben tüchtig, geschickt und kräftig macht: es giebt keine andere.

Will ich hingegen nicht unbedingt Glückseligkeit; erkenne ich ihr den höchsten Werth nicht zu; will ich vor Allem, das heißt, unbedingt — Tugend: so bin ich mir mit diesem Willen auch eines höheren Triebes, als seiner Quelle; durch diesen Trieb eines höheren Gegenstandes bewusst, vor welchem jenes andere, Glück-

seligkeit genannte, Ideal der Einbildungskraft wie ein Schattenbild verschwindet. Ich fühle diesen Trieb als meine wesentliche, wahrhafte und höchste Kraft, und schreibe mir in diesem Gefühle nothwendig das Vermögen zu, alle meine sinnlichen Begierden, Neigungen und Leidenschaften den Foderungen der Tugend gemäß, zu bestimmen. Dieses Vermögen ist von jeher die moralische Freiheit genannt worden, und besteht so wenig in einer unseligen Fähigkeit, widersprechende Dinge, das Böse wie das Gute zu wollen, daß wir blos in sofern diese unselige Fähigkeit uns beiwohnt — nicht frei sind. Freiheit können wir uns nur in sofern zuschreiben, als wir uns einer jedem Widerstande gewachsenen Kraft in uns zum Guten bewusst sind. Warum diese Kraft, die der Geist selbst des Menschen — das Vermögen in ihm ist, wodurch er sein Leben in sich selbst hat — dennoch nicht jeden Widerstand überwindet; also uns nicht wirklich frei seyn, sondern nur nach Freiheit, annähernd, streben läßt, ist ein undurchdringliches Geheimniß. Es ist das Geheimniß der Schöpfung; der Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen; des Daseyns einzelner persönlicher Wesen. Darum herrscht es auch durch die

ganze Natur, die überall, wie in unserer Brust, einen Gott zugleich ankündigt und verbirgt — Ihn dergestalt verbirgt, daß man, nach dem Ausdruck eines begeisterten Schriftstellers, „ein Thier werden, und den in der Sichtbarkeit dem Nichts gleich gewordenen Gott aus Gewissen läugnen möchte; die ihn aber auch wieder, Alles in Allem erfüllend, so durchdringend ankündigt, daß man sich vor seiner innigsten Zuthätigkeit nicht zu retten weiß. *)

Nur das höchste Wesen im Menschen, zeugt von einem Allerhöchsten außer ihm; der Geist in ihm allein von einem Gott. Darum sinkt oder erhebt sein Glaube sich, wie sein Geist sinkt oder sich erhebt. Nothwendig, wie wir im innersten Bewußtseyn uns selbst finden und fühlen, so bedingen wir unseren Ursprung, so stellen wir ihn uns selbst und Anderen dar; erkennen uns als ausgegangen aus dem Geiste; oder wähnen uns ein Lebendiges des Unlebendigen, ein Licht angezündet von der Finsterniß, ein Unding ausgekrochen aus der dummen Nacht der Nothwendigkeit, des Ungefährs — wähnen, unseren Witz wahn-

*) Kreuzzüge des Philologen. S. 184.

witzig anstrengend, das Leben sey vom Tode hergekommen: dieser habe auf jenes nur allmählig sich besonnen — So die Unvernunft allmählig auf Vernunft; der Unsinn auf Absicht; das Unwesen auf eine Welt. Um den Kern des Alls, des vollkommenen Undings, haben sich nur wie Häute und Schale — wohl nur wie Schimmel oder Blatter an der Schale gebildet, was wir Thoren Ordnung, Schönheit, Harmonie — Im Menschen seinen Geist: Begierde des Wahren und Guten; Freiheit und Tugend nennen.

Also spricht der Unsinnige in seinem Herzen: es ist kein Gott! dem Verständigen ist er wie die eigene Seele gegenwärtig. Gegenwärtig im Geiste, als der Alles angefangen und bestimmt: der Erste und Letzte. Gegenwärtig im Herzen, als der allmächtig überall das Bessere will und hervorbringt: der Urheber und die Gewalt des Guten.

„Versuchet es“ sagt derselbe vorhin angeführte Schriftsteller — „Versuchet die Iliade zu lesen, wenn ihr vorher durch die Abstraction die beiden Selbstlaute, Alpha und Omega ausgesichtet habet, und sagt mir eure Meinung von dem Verstande und Wohlklange des Dichters!“

Genau so verhält es sich mit der Natur: sie giebt nur stumme Buchstaben an. Die heiligen Vocale, ohne welche ihre Schrift nicht gelesen, das Wort nicht ausgesprochen werden kann, das aus ihrem Chaos eine Welt hervorruft, *sind im Menschen*.

Und dies — Ich komme endlich wieder auf dich zurück! — Und dies, *Freund Asmus*, gilt von jeder äußerlichen Offenbarung Gottes ohne Unterschied, und spricht *wider* Dich, wie es *für* Dich spricht.

Es spricht *wider* dich, so oft du den stummen Buchstaben über den Selbstlauter erhebst, als brächte jener diesen erst hervor, welches doch so ganz unmöglich ist, das selbst ein Wunder hier umsonst zu Hülfe käme.

Es spricht *für* dich, so oft du einen Widersacher hast, der dasselbe nur auf eine andere Weise thut, und mit *seinem* stummen Buchstaben wider den *Deinen* zu Felde zieht. Der deine hat zuverlässig mehr Odem in der Nase.

Vielleicht aber wendest du mir ein: Mit blosen Selbstlautern wäre doch am Ende wenig ausgerichtet, da durch sie allein kein verständliches Wort, geschweige eine menschliche Sprache zum Vorschein käme. Dieses

eingedenk, hätten nicht verächtliche Grammatiker die Consonanten Hauptlaute, und die Vocale nur Hülfslaute genannt; ja von verschiedenen orientalischen Völkern, namentlich den Hebräern, wären die Selbstlaute für so unwesentliche Theile der Wörter gehalten worden, daß sie nur ein paar zweideutige Zeichen dafür angenommen, und allein die Consonanten geschrieben hätten — Folglich müßte dir der Vorzug: als das Rechte besser wissend, auch vor denen, und in vollerem Maße zuerkannt werden, die allein mit Vocalen auszulangen sich rühmten, und die Consonanten kaum für etwas, das in der That vorhanden wäre, gelten ließen.

Ich räume diesen verlangten Vorzug dir willig ein: nur möchte ich im Vorbeigehen die Behendigkeit ein wenig rügen, womit du das geschriebene dem gesprochenen Worte unterschobst. Redend konnten die Hebräer doch wahrlich die Vocale nicht auslassen, und sich statt ihrer nur mit ein paar zweideutigen Lauten behelfen? — Es lohnt aber kaum der Mühe dir hierüber einen Vorwurf zu machen, da die Consonanten auch zu einer vernehmlichen Rede nicht entbehrlicher als die Vocale sind. Nur durch die Mitlaute ent-

stehen articulirte Töne, entsteht die Sylbe, das Wort. In Ansehung der ausgebildeten Rede, einer schon bestimmten Sprache, mag also der Grammatiker mit Fug die Consonanten Hauptlaute, die Vocale nur Hülfslaute nennen.

Sehr willkommen ist mir aber deine Bemerkung, weil ich dir nun von meiner Seite dagegen zu betrachten geben darf, daß die Haupt-Consonanten wie die Haupt-Vocale in allen menschlichen Sprachen dieselben sind: ihnen allen liegt Ein und dasselbe Alphabet zum Grunde. Nur aus der verschiedenen Zusammensetzung der Consonanten und Vocale zu Wörtern; der Wörter, als Redetheile, zu Gliedern der Rede — entsteht die Mannichfaltigkeit der Sprachen. Wie sie alle auf eine allgemeine Grammatik sich zurück führen lassen: so sind sie der Vernunft zum Werkzeuge zu dienen auch in sofern gleich geschickt, daß Niemand darum nothwendig verständiger, geistreicher, sittlicher ist, weil er die Französische, oder die Englische, oder die Italiänische, oder die Deutsche zu seiner Muttersprache hat. Rohe und halbgebildete Völker reden rohe und halbgebildete Sprachen; es ist aber ursprünglich nie die Sprache, was dem Volke seine Bil-

dung giebt: sondern es geht allemal die Bildung eines Volkes nur in seine Sprache über — sie verbessernd, oder auch verderbend, wovon Beispiele genug vorhanden sind. Ganz auf dieselbe Weise verhält es sich mit den Gewohnheiten, den Sitten, den Gesetzen, der Moral, und — der Religion. Ueberall ist es der Geist, der Lebendige, der alles schafft, ausbildet, vollkommener macht.

Wenn du nun, nach Erwägung meines gesammten Vortrages, mich, als Philosophen, gleichwohl noch einmal aufforderst, wie es in deinem vierten Theile, Seite zweihundert und eilf, geschehen ist mit diesen Worten: „Reite mir 'mal Curier auf einem gemahlten Pferde, und wenn es ohne Fehl gezeichnet wäre.“ — So werde ich mich nicht damit aufhalten, dir zu zeigen, daß du mehr für als wider mich dräuest; sondern dich blos dagegen fragen: Ob es mit einem ausgestopften besser gelingen würde? Auf den ersten Anblick könnte es so scheinen; das ausgestopfte Pferd ist körperlicher, man kann es besteigen und ordentlich seinen Sitz darauf nehmen. Aber das gemahlte Pferd, wenn es ein Raphael entwarf und ausführte, kommt dem

wahren Pferd doch näher; es ist in ihm ein Leben, das jenem fehlt. Ich enthalte mich die Vergleichung weiter fortzusetzen.

Niemand glaube, daß ich dem Boten hiemit vorwerfe, er selbst reite auf einem ausgestopften Pferde. Augenscheinlich reitet er auf einem sehr lebendigen, das ihn trefflich von der Stelle bringt und Flügel hat. Oft habe ich ihn, und Andere, die denselben Vortheil genießen, darum beneidet; habe gewünscht selbst einen Versuch zu machen, und hätte ihn gemacht, wenn mir das Flügelroß nur hätte stehen wollen, daß ich hinaufgekommen wäre. Aber keinmal hat es mir so lange stehen wollen; und so weiß ich auch von diesem Zustande weiter nichts zu sagen, als daß es gewiß sehr angenehm seyn müsse, so über Berg und Thal, über Sumpf und Moor hinweg getragen zu werden, ohne Anstoß und Sorge. Uebrigens kann ich mir nicht vorstellen, wie ein Mensch dadurch an Werth gewinnen, in sich davon besser werden sollte? Mir däucht, dieser Vortheil müßte vielmehr sich auf der andern Seite finden, und für ihre Mühe denen zu gut kommen, die, ihrer eigenen Schwungkraft überlassen, sich damit standhaft nach dem Ziele hin bewegen. Eigene

Schwungkraft muß doch auch gebraucht werden, um das Flügelroß zu besteigen und sich darauf zu halten, oder es hieße nicht geritten. Nur Kinder und Blödsinnige, wenn sie auf einem ausgestopften Pferde sitzen, oder mit einem Stecken zwischen den Beinen herumlaufen, sagen, daß sie reiten. Noch weniger reitet eine todte Last, die blos aufgeladen ist. Also auf die eigene Schwungkraft und beständige Haltung mit Weisheit, Tapferkeit und guter Lust kommt es, die Sache redlich und scharf untersucht, am Ende allein, und auf gleiche Weise an, es sey, daß man des Flügelrosses sich bediene, oder es entbehre. Das Pferd macht so wenig den Mann als der Rock.

Wenn ich mit allerhand Wendungen, Gleichnissen und Bildern nur immer wieder auf dasselbe zurück komme; mich unterbreche und contrastire, blos um mich zu wiederholen: so geschieht dieses, wie ich den unaufmerksamen Leser gewissenhaft versichern darf, nicht aus Unbedachtsamkeit und Nachlässigkeit, sondern mit dem äußersten Bedacht und größten Fleiß.

Ich sehe zwei Partheien: Anhänger und Widersacher des Positiven; oder Realisten und Ideali-

sten, die es in dem weitesten Umfange dieser Begriffe und zugleich auf die ausschließendste Weise sind; sehe an beiden Seiten neben großem Recht auch großes Unrecht, und gründe darauf die Hoffnung zu einer möglichen Uebereinkunft unter ihnen. Ich meine, wenn es mir gelänge, das Unrecht an der einen wie an der andern Seite dergestalt hervor zu heben und allmählig an einander zu rücken, daß man nun nicht mehr das eine erblicken könnte, ohne zugleich das andere mit wahrzunehmen: so würden alsdann die Bedingungen zu einem gütlichen Vertrage vielleicht sich finden lassen.

Unter den Widersachern des Positiven oder Realobjektiven zeichnet sich eine Classe besonders aus. Ich will sie Philosophen — nicht im höchsten, sondern — im äußersten Verstande nennen. Diese haben es in der Reinigung ihrer Wahrheitsliebe so weit gebracht, daß sie nach dem Wahren selbst nicht mehr fragen. Sie haben sich überzeugt, und wissen darzuthun, daß im eigentlichsten und ganz wörtlichen Verstande, das Wahre gar nicht ist, oder daß — was nicht ist, allein ist das Wahre. Diese Erkenntniß nun und Alleinwahrheit (so lehren sie) ist der reine Kern aller Erkenntniß und alles Wissens. Wer

ihn rein ausgelernt und ganz genossen hat, findet sich verwandelt in die eines Wahren außer ihr gar nicht bedürfende Wissenschaft selbst, nämlich in das absolute IST, das auf gar keine Art und Weise Etwas ist. Hiemit ist er dann auf immer gesichert wider alle Täuschung, allen Selbstbetrug, alle Schwärmerei; er ist übergegangen aus dem Betruge des Wahren in die wesentliche reine Wahrheit des Betrugs, siehet nicht mehr im Lichte, sondern selbst in Licht verwandelt, siehet er — auch nicht das Licht.

Eine solche Weisheit nun, die den Menschen, um ihn von dem Uebel des Irrthums zu befreien und mit sich selbst auf immer zu versöhnen, an das Kreuz der verzweiflungsvollsten Unwissenheit schlägt; ihm alles natürliche Leben — des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung — rein ausmartert, damit er mit einem verklärten Leibe von blos logischem Enthusiasmus, der zugleich seine Seele sey, unverzagter wieder auferstehe; die über der entseelten Empfindung nur ein widerliches Gespenst aufsteigen läßt, das nichts kann, als nur winken mit dem hohlen Schädel; Nichts und wieder Nichts — Eine solche Weisheit, — wenn sie Alles in Allem seyn, ihren Kno-

chenmann für den Vater der Geister, für den Schöpfer aller Dinge; ihre Dii monogrammi*) für himmlische Mächte ausgeben will, die uns aus der Aegyptischen Dienstbarkeit und dem blinden Heidenthum aller bisherigen Lehre in die allein seligmachende Lauterkeit und Klarheit der ihrigen — in ein gelobtes Land, worin nur Erkenntniß des Erkenntnisses, ohne Milch und Honig und ähnliche Unreinigkeiten fließt, mit mächtiger Hand führen — und wovon wir Besitz nehmen sollen, ohne Gefahr zu laufen, zuletzt ein ähnliches Schicksal mit den Juden zu erfahren, die, ungeachtet ihres Gräuels am Aberglauben, wegen ihres Aberglaubens und ihrer überschwänglich ungereimten Mährchen zum Sprüchwort der Leichtgläubigkeit und zum Spott der Völker wurden: Eine solche Weisheit kann der, welcher hier Zeugniß ablegt, unmöglich für wahre Weisheit gelten lassen; er muß sich wider ihre Lehre laut und ausdrücklich erklären.

Eben so ausdrücklich aber muß er sich auch erklären wider eine dieser gerade entgegengesetzte Lehre.

Es steht nämlich, wie wir bemerkt haben, der

---

*) Cic. de Nat. deor. L. II. c. 23. „Epicurus monogrammos deos et nihil agentes commentus est.“

eben beschriebenen Classe von ganz Inwendigen ohne Auswendiges, das zu ihnen eingehen könnte, die Classe der ganz Auswendigen gegenüber, die nichts in sich zu haben behaupten, was nicht von Außen in sie gekommen wäre. Sie vertrauen blos ihren Sinnen, d. h. sie läugnen die höchste Autorität der Vernunft und des Gewissens, in wiefern sie die höchste seyn soll. Nicht die Ansprüche dieser, nicht das innere Wort, sondern ein äußeres soll über das, was wahr und gut ist, absolut entscheiden. Die Menschen, behaupten sie, würden von Gott durchaus nichts wissen, wenn er ihnen sein Daseyn nicht durch außerordentliche Gesandte hätte verkündigen lassen. Diese Gesandten haben die Menschen dann auch zuerst von den göttlichen Eigenschaften unterrichtet, sie gelehrt, daß das höchste Wesen weise, gerecht, gütig und wahrhaftig sey; Gottes Allmacht aber unmittelbar ihnen vor Augen gestellt durch Wunder, welche sie als außerordentliche Gesandte verrichteten. Dieser körperliche Beweis durch Wunder gilt den Auswendigen in Absicht aller durch die Gesandten Gottes verkündigten Lehren nicht nur für den höchsten, sondern für den im Grunde allein gültigen Beweis. Nur die Wirklichkeit

der Wunder, d. i. die Wahrheit der Sendung gestatten sie zu prüfen. Findet diese sich bewährt, so darf der Inhalt der Lehre weiter nicht vor der Vernunft und dem Gewissen untersucht werden; die Macht hat entschieden, somit ist unbedingte blinde Unterwerfung Pflicht. Wollte man, sagen sie, der Vernunft und dem Gewissen das Recht einer gültigen Widerrede einräumen, so würde das System dadurch in seinem Grunde erschüttert.

Dies ist es, was consequente Anhänger einer durchaus und absolut positiven Religionslehre behaupten zu müssen längst geglaubt haben. Der Irrlehren, fanden sie, würde kein Ende werden, wenn Vernunft und Gewissen gültig einzureden, ja das große Wort zu führen haben sollten; Einheit und Festigkeit des Glaubens würden nie entstehen können. Sie haben gefragt, und fragen: Ob es den wahren Glauben zu besitzen, d. i., durch Gott selbst mittelst seiner Gesandten erleuchtet zu seyn, etwas werth sey oder nicht? — „Ihr werdet," sprechen sie, „das letzte nicht behaupten wollen. So gesteht denn auch, daß es kein größeres Verbrechen geben könne, als zu verhindern, daß durch wahren Glauben alle Menschen auf dieselbe Weise selig werden.

Der Weg der Untersuchung würde zu einer solchen allgemeinen Annahme des wahren Glaubens und zur Fügung in eine durch denselben bedingte nothwendige Ordnung des Heils nicht führen; es zu hoffen wäre Unsinn. Also bleibt nichts übrig, als der Weg der Autorität: Glaubenszwang durch gegenwärtige oder hinlänglich bezeugte Wunder. Und wer sich dieser Autorität widersetzt, indem er wähnt, behauptet, und lehrt: es gebe in dem Menschen selbst eine höhere, die Autorität nämlich der menschlichen Vernunft und des menschlichen Gewissens, der glaubt und vertraut sich selbst mehr als Gott, der ist verflucht.“

Ich habe das Aeußerste dem Aeußersten beider Lehrmeinungen hier zuletzt einander scharf und hart gegenüber und entgegenstellen wollen, nachdem ich sie bisher in dieser Schrift in mehr gemäßigter Gestalt und auf mannichfaltige Weise sich zu einander hin, und von einander ab hatte neigen, schwanken, auch sich mischen lassen.

Wie ich selbst zu der einen und der andern dieser Lehrmeinungen mich verhalte; zu welcher von beiden Partheien ich mehr mich hinneige: zu der Parthei der ganz Innerlichen, oder zu der Parthei der ganz Aeu-

ßerlichen; oder wie ich zwischen beiden mit einer mir eigenthümlichen Ueberzeugung mich behaupte: dieses liegt mir ob, auf eine noch bestimmtere Weise, als es in dem Vorhergegangenen schon geschehen ist, zu erklären. Nicht mehr in dem angenommenen Charakter eines Recensenten, sondern in eigener Person werde ich hier meine Ueberzeugungen zu Tage legen.

Meine Ueberzeugungen sind noch ganz dieselben, die ich vor mehr als fünf und zwanzig Jahren in meinem Buche über die Lehre des Spinoza, und in dem bald darauf erschienenen Gespräch über Idealismus und Realismus dargelegt habe. †) Damals war man über die Absicht der Philosophie, ihren letzten Zweck, noch allgemein einverstanden, und nur uneins über den besten und kürzesten Weg, zu dem vorgesteckten Ziele zu gelangen.

So ist es nicht mehr, sondern es wird in unsern Tagen fast einstimmig versichert und geglaubt: um den

†) S. im II. Bande die Vorrede.

Kranz der Wahrheit, der Wissenschaft und Weisheit zu gewinnen, müsse man eine der vorigen ganz entgegengesetzte Richtung nehmen.

Wie schnell die philosophischen Systeme seit fünf und zwanzig Jahren in Deutschland gewechselt haben, ist allgemein bekannt. Verschiedene Denker wandelten mehr als einmal den Leib. Ich ließ auch meine Seele wandern, doch mit Vorbehalt der Rückkehr nach vollendetem Versuch. Uebrigens that ich alles, was an mir war, um die Verwandlung jedesmal so vollkommen werden zu lassen, als es unter der angeführten Bedingung möglich war, und so dürfte ich wohl lehrreicher als Pythagoras berichten können, was ich während meiner Verwandlungen erfahren habe.

Man erinnere sich, wie Kant, da er zugleich mit mir, aber aus andern Zwecken und durch andere Mittel, die Nichtigkeit jeder speculativen Anmaßung, übersinnliche Wahrheiten demonstriren, d. h. sie auch objectiv begründen, und dem Verstande, gleich den mathematischen, durch logische Mechanik aufnöthigen zu können, in seiner Kritik der reinen Vernunft gründlich erwies — man erinnere sich, wie er dessen ungeachtet die allgemeine Ueberzeugung beibehielt, und sie gleich

im Eingange eben dieser Kritik auf das Bestimmteste äußerte: Es habe die Philosophie nur übersinnliche Begriffe zum Gegenstande; drei Ideen, nämlich: Freiheit, Unsterblichkeit und Gott. Alles, womit die Philosophie sich sonst beschäftige (lehrte und wiederholte er in allen seinen Werken), diene blos als Mittel, um zu diesen Ideen zu gelangen, und ihre Realität zu bewähren.

Nun folgte geradezu aus dieser Behauptung, daß die Philosophie, wenn sie ihren alleinigen Zweck verlöre, zugleich sich selbst verlieren würde, und mit ihrer Absicht auch ihr ganzes Wesen und Geschäft aufgeben müßte. Mit der Philosophie aber wäre dann (ebenfalls nach Kant) auch Vernunft überhaupt und die Menschheit selbst aufgegeben; denn Gotteserkenntniß und Religion, behauptet er ausdrücklich, sind die höchsten Zwecke der Vernunft und des menschlichen Daseyns. — Und was hier besonders angemerkt und recht nachdrücklich erinnert werden muß: Es galten und bedeuteten unserm tiefdenkenden, aufrichtigen Philosophen die Worte Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Religion ganz dasselbe, was sie dem blos gesunden Menschenverstande von jeher bedeutet und gegolten ha-

ben; Kant trieb mit ihnen keineswegs nur Betrug oder Spiel.

Schon in seinem frühern Werke: Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration für das Daseyn Gottes, drückt Kant sich auf folgende entschiedene Weise aus:

„Bei dem Satze, daß alle Realität entweder in dem nothwendigen Wesen, als eine Bestimmung; oder durch dasselbe, als ein Grund müsse gegeben seyn: bleibt es noch unentschieden, ob die Eigenschaften des Verstandes und Willens in dem obersten Wesen, als ihm beiwohnende Bestimmung; oder blos durch dasselbe an andern Dingen als Folgen anzusehen sind. Wäre das letztere, so würde unerachtet aller Vorzüge, die von diesem Urwesen aus der Zulänglichkeit, Einheit und Unabhängigkeit seines Daseyns als eines großen Grundes in die Augen leuchten, doch seine Natur derjenigen weit nachstehen, die man sich denken muß, wenn man einen Gott denkt. Denn ohne eigene Erkenntniß und Entschließung würde dieses Urwesen ein blindlings nothwendiger Grund anderer Dinge, und sogar anderer Geister seyn, und sich von dem ewigen

Schicksale einiger Alten in nichts unterscheiden, als daß es begreiflicher *) beschrieben wäre."

In der Kritik der reinen Vernunft (S. 659) heißt es: „Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa blos eine blind wirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge seyn soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff allein uns interessirt; so könnte man nach der Strenge dem Deisten allen Glauben an Gott absprechen, und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens oder obersten Ursache übrig lassen. Indessen, da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getraut, beschuldigt werden darf, er wolle es gar läugnen, so ist es gelinder und billiger zu sagen, der Deist glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott (summam intelligentiam)."

Ich habe diese Stellen angeführt, um desto nachdrücklicher dabei anmerken zu können, daß niemand zu jener Zeit an dem Königsberger Philosophen darum ein

---

*) Warum auch nur begreiflicher?

Aergerniß nahm, ihn gering schätzte, und als einen Mann von nur gemeinem Verstande wegwarf, weil er lehrte, es sey der wahre Gott ein lebendiger Gott, der wisse und wolle, und zu sich selbst spreche, ICH bin DER ICH bin; nicht ein bloses IST und absolutes Nicht-Ich. Man nahm im Gegentheil ein Aergerniß an ihm, blos deswegen, weil er die Unzulänglichkeit aller von der speculativen Philosophie bisher gelieferten Beweise für das Daseyn eines lebendigen Gottes, für die persönliche Fortdauer der menschlichen Seele in einer zukünftigen Welt, und ihr Vermögen absoluter Selbstbestimmung schon in dieser, nicht nur klar vor Augen stellte, sondern auch ferner noch die Unmöglichkeit, dergleichen Beweise auf dem geraden Wege, d. i. dem theoretischen, je zu Stande zu bringen, unwiderleglich darthat.

Um diesem Aergernisse zu begegnen, und der Philosophie zu helfen, daß sie nicht ihren Zweck, und mit diesem sich selbst einbüße, ersetzte Kant den Verlust der theoretischen Beweise durch nothwendige Postulate einer reinen praktischen Vernunft. Dieser, der praktischen Vernunft eignete er den Primat über die theoretische zu, d. h. er zeigte, wie alle Sätze, die ei-

nem a priori unbedingt praktischen Gesetze unzertrennlich anhiengen, von der theoretischen Vernunft als bewährt angenommen werden müßten, und nannte diese Annehmung reinen Vernunftglauben. Hiermit war, nach Kants Versicherung, der Philosophie vollkommen geholfen, und das von ihr immer verfehlte Ziel wirklich erreicht. Sie hatte mit diesem Schritte das Kindes- und Jünglingsalter (Dogmatismus und Skepticismus) hinter sich gebracht, und trat nun ihr gereiftes männliches Alter (das Kritische) an. *)

Aber schon die leibliche Tochter der kritischen Philosophie, die Wissenschaftslehre, verschmähte die vom Vater ausgedachte Hülfe zu gebrauchen. Ohne Kantische Postulate brachte sie ein reineres und bündigeres System der Sittenlehre als das von dem Urheber der kritischen Philosophie aufgestellte hervor, und nahm damit der neuerfundenen Moraltheologie ihren Grund und Boden. „Die lebendige und wirkende moralische Ordnung wurde nun selbst Gott:“ ein Gott ausdrücklich ohne Bewusstseyn und Selbstseyn; ein Gott, der kein von der Welt und dem

---

*) Kr. der reinen Vernunft, S. 789. — Kr. d. pr. Vernunft, S. 215, 225.

Menschen unterschiedenes besonderes Wesen, und nicht die Ursache der moralischen Weltordnung, sondern diese, außer sich selbst weder Grund noch irgend eine Bedingung ihrer Wirksamkeit habende, rein und schlechthin nothwendig seyende Weltordnung selbst ist. — Gott Bewusstseyn und jenen, nur höhern Grad desselben, den wir Persönlichkeit (in sich seyn und von sich wissen) oder Vernunft nennen — Ihm, mit Einem Worte, eigenes oder Selbstseyn, ein Wissen und Wollen zuschreiben, heißt ihn, sagt die Wissenschaftslehre, zu einem endlichen Wesen machen; denn Bewusstseyn und Persönlichkeit sind an Beschränkung und Endlichkeit gebunden. Der Begriff von Gott als einem besondern Wesen, oder nach Kants Ausdruck, eines lebendigen Gottes, dem die Vollkommenheit des Selbstbewusstseyns, also Persönlichkeit im höchsten Grade zukommen muß, ist unmöglich und widersprechend: und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen, und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthums sich erhebe. *)

---

*) S. Philosophisches Journal von Fichte und Niethammer, des VIII. Bandes 1stes Heft. 1798.

Diese aufrichtigen Worte erregten vor zwölf Jahren, da sie öffentlich und so ganz unverholen ausgesprochen wurden, doch noch einiges Aufsehen. Aber auch damals schon war es mehr die laute Verkündigung als das Verkündigte, was die durch ein funfzehnjähriges Studium der kritischen Philosophie sattsam vorbereitete Welt augenblicklich erschreckte. Sehr bald legte sich dieser Schrecken, und die Wahrheit des italiänischen Sprüchworts: una meraviglia dura tre giorni, möchte sich kaum bei irgend einer andern Gelegenheit auffallender als bei dieser bestätigt haben. Gleich darauf, da die zweite Tochter der kritischen Philosophie, die von der ersten noch stehen gelassene Unterscheidung zwischen Natur- und Moralphilosophie, Nothwendigkeit und Freiheit vollends, d. h. auch nahmentlich aufhob, und ohne weiteres erklärte: über der Natur sey nichts, und sie allein sey, erregte dies schon gar kein Staunen mehr.

In der That hatte diese zweite Tochter schon frühe und noch vor der ersten die neuerfundene Moraltheologie angefochten, und ihres Erfinders nicht ohne Bitterkeit, wegen seines Einganges und Ausganges, gespottet. Beides war in gleichem Maße ihr ein Aer-

gerniß: der Gott, den diese Philosophie wahr zu machen strebte, und sie selbst, die einen solchen Zweck sich vorsetzen mochte. *)

Da nun alles genug vorbereitet war, stellte sie ihren gerade entgegengesetzten Begriff der Philosophie auf. Sie behauptete: Philosophie müsse mit der Voraussetzung beginnen, daß nur Eines sey, und außer diesem Einem Nichts. Könne die Philosophie diese Voraussetzung nicht wahr machen, und allen Dualismus, wie er Nahmen haben möge, von Grund aus vertilgen; so müsse sie sich selbst aufgeben. Befreiung also der Natur von einem Uebernatürlichen, der Welt von einer Ursache außer und über ihr, mit einem Wort, Selbstständigkeit der Natur, wurde die Losung dieser neuen Weisheit.

Nicht ohne Grund rühmt sich das neueste System der Alleinheit oder absoluten Identität, zu der ältesten Philosophie (die man aber nicht für die älteste Lehre halten muß) zurückzuführen. Die ältesten uns bekanntgewordenen speculativen Systeme waren

*) S. Philosophisches Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrter, herausgegeben v. F. I. Niethammer. Heft 7. 1795.

allerdings naturalistische Systeme, so oder anders gestaltete speculative Physik, der Naturforschung vor- und über alle Erfahrung hinaus greifende welterschaffende Dichtungen: Cosmogenien — Mythologien.

Nothwendig mußte der menschliche Verstand philosophirend diesen Weg zuerst einschlagen; er konnte sich auf keine andere Weise selbst entwickeln, auf keine andere Weise zu sich selbst gelangen: seine Geburt war die Geburt einer Welt; die Geburt einer Welt war die seine. Nur allmählig, aus einem Chaos dunkler und verworrener Empfindungen und Vorstellungen gehet der nach allen Seiten hin sich besinnende Mensch, mit einem sich wechselseitig bedingenden Außer und In ihm, einem von einander unzertrennlichen Nicht-Ich und Ich hervor. Man erinnere sich des erhabenen Unterrichts vor der Morgenröthe in der ältesten Urkunde Herders, man lese dort die symbolische Darstellung der Schöpfungsgeschichte der Welt und des Menschen in sechs Folgen oder Tagen, und es wird, was hier nur angedeutet werden konnte, in ergreifender Klarheit hervor treten.

Aber ungeachtet jener Unzertrennlichkeit des In-

nern und Aeußern im menschlichen Bewusstseyn, werden die zwei scheinbar so entgegengesetzten speculativen Systeme des Materialismus und Idealismus dennoch im menschlichen Verstande als eine Zwillingsgeburt erfunden. Zeigt jener sich auch zuerst, so hält ihn dieser doch, wie Jacob den Esau, schon bei der Ferse, und wird so gut als zugleich mit ihm hervorgezogen; ja er hatte wohl noch überdem, wie Serah, der Sohn der Thamar, seine Hand erweislich zuerst herausgestreckt. Durch die ganze philosophische Geschichte sehen wir diese Zwillingsbrüder über das Recht der Erstgeburt, kraft dessen dem einen Herrschaft, dem andern Unterwürfigkeit gebühre, streiten und hadern. Es kann auch diesem Streit und Hader kein Ende werden durch Schlichtung und Versöhnung; er muß getilgt werden durch eine gleiche Vertilgung der gegenseitigen Ansprüche. Dies ins Werk zu richten versuchte Kant.

Wirklich begann mit diesem so wahrhaft großen Manne eine Revolution in der speculativen Philosophie, an Wichtigkeit und großen Folgen derjenigen ähnlich, welche Copernikus in der Astronomie — unmittelbar nur in dieser, mittelbar aber in der ganzen

Naturwissenschaft — drei Jahrhunderte zuvor verursacht hatte.

Der Kern der Kantischen Philosophie ist die von ihrem tiefdenkenden Urheber zur vollkommensten Evidenz gebrachte Wahrheit: daß wir einen Gegenstand nur in so weit begreifen, als wir ihn in Gedanken vor uns werden zu lassen, ihn im Verstande zu erschaffen vermögen. Nun vermögen wir auf keine Weise, so wenig in Gedanken als wirklich außer uns, Substanzen zu erschaffen; sondern wir vermögen nur: außer uns Bewegungen und Zusammensetzungen von Bewegungen, dadurch Gestalten; in uns aber nur sich auf Wahrnehmungen durch den äußern oder innern Sinn beziehende Begriffe und Zusammensetzungen von Begriffen hervor zu bringen. Woraus denn folgt, daß es nur zwei Wissenschaften im eigentlichen und strengen Verstande: Mathematik und allgemeine Logik geben kann, und daß alle andern Erkenntnisse nur in dem Maße wissenschaftliche Eigenschaft erwerben, als sich ihre Gegenstände durch eine Art von Transsubstanziation in mathematische und logische Wesen verwandeln lassen.

Offenbar läßt eine solche Verwandlung und Trans-

substanziation sich nicht vollbringen mit den eigentlichen Gegenständen der Metaphysik: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Diese drei Ideen liegen ganz außerhalb dem Kreise jener zwei Wissenschaften und können aus ihren Mitteln schlechterdings nicht realisirt werden; das heißt: es läßt sich, daß diesen drei Ideen Wirklichkeit entspreche, aus den Principien der Mathematik und allgemeinen Logik eben so wenig darthun, als sich diese Wirklichkeit unmittelbar vor Augen stellen, mit den Sinnen äußerlich erfahren läßt. Die Wissenschaft bleibt also in Absicht dieser Ideen vollkommen neutral, und hat sich zu bescheiden, daß sie eben so wenig sich anmaßen darf, ihre Realität widerlegen, als sie beweisen zu können. Mit Grund rechnet Kant es sich zum größten Verdienst an, durch eine scheinbare Einschränkung des Vernunftgebrauchs diesen in der That erweitert, und durch Aufhebung des Wissens im Felde des Uebersinnlichen, einem dem Dogmatism der Metaphysik unantastbaren Glauben Platz gemacht zu haben.

Lange vor Kant, zu Anfange des achtzehnten Jahrhunderts schrieb Joh. Bapt. Vico zu Neapel: Geometrica ideo demonstramus, quia facimus; Phy-

sica, si demonstrare possemus, faceremus; hinc impiae curiositatis notandi, qui Deum a priori probare student. Metaphysici veri claritas eadem ac lucis, quam non nisi per opaca cognoscimus; nam non lucem, sed lucidas res videmus. Physica sunt opaca, nempe formata et finita, in quibus metaphysici veri lumen videmus. *)

Noch älter, als diese Worte des Vico sind jene des tiefsinnigen Pascal: Ce qui passe la Géométrie nous surpasse. **)

Daß solche Einsichten früher schon hie und da zerstreut vorhanden waren, benimmt dem großen Urheber der Kritik der reinen Vernunft so wenig etwas von sei-

*) Joh. Bapt. a Vico, Neapol. reg. eloq. Professor, de antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda libri tres. Neap. 1710.

Kästner warf in Eberhards phil. Magazin 2. Bd. 4. St. S. 402. die Frage auf: Was heißt in der Geometrie möglich? und beantwortet sie mit folgender Wendung. — Euklid würde von Wolfen (der die Möglichkeit des vollkommensten Wesens bewiesen zu haben glaubte) verlangen: Ein vollkommenstes Wesen machen. Nämlich in eben der Bedeutung, in welcher Euklid das Icosaeder macht, im Verstande; nicht ein vollkommenstes Wesen außer sich schaffen, denn auch das Icosaeder braucht nicht außer dem Verstande zu seyn.

**) Pensées de Pascal. Part. I. Art. II. Reflexions sur la Géométrie en général. Ed. d. 1779.

nem Verdienst, als des Copernikus Verdienst dadurch geschmälert wird, daß vor ihm die alte italische Schule schon den Umlauf der Erde, mithin auch der übrigen Planeten um die Sonne gelehrt hatte, und selbst vor Philolaus bereits eine sogenannte Aegyptische Weltordnung bekannt war. Und es sagt in der That diese Vergleichung noch zu wenig; denn wahrscheinlich hatte Kant die oben angeführte Stelle des Vico nie gelesen; von Copernikus hingegen wissen wir, daß er durch die Nachrichten von den Behauptungen der Pythagoräer beim Plutarch, besonders aber durch die Kunde von der Aegyptischen Weltordnung, die er aus dem Martianus Capella schöpfte, zuerst erleuchtet wurde.

Von der Kantischen Entdeckung aus: daß wir nur das vollkommen einsehen und begreifen, was wir zu construiren im Stande sind — war nur ein Schritt bis zum Identitätssystem. Der mit strenger Consequenz durchgeführte Kantische Kriticismus mußte die Wissenschaftslehre, diese, wiederum streng durchgeführt, Alleinheitslehre, einen umgekehrten oder verklärten Spinozismus, Idealmaterialismus zur Folge haben.

Wie war es aber möglich, wird der tiefer Nachden-

kende nun fragen, daß ein Mann von Kants Scharfsinn und mächtigem Geiste die nur etwas entfernteren Resultate seines philosophischen Verfahrens nicht selbst gewahr wurde; und daß er nicht, wenn er sie gewahr wurde, vollends durchdrang, und selbst seinem Lehrgebäude die demselben zu seinem Bestande nöthige Vollendung gab? Es läßt sich nicht annehmen, daß er während der Ausarbeitung seiner Kritik zwar wohl hie und da zu einem Sehen von Weitem gekommen sey, wohin das summum jus seiner Lehre führen müsse, aber, erschrocken vor der damit verknüpften summa injuria, sich bemüht habe, eine andere Auskunft, einen milderen vergleichenden Weg Rechtens zu finden. Er war ein zu redlicher Mann, um auf eine solche Weise sich selbst und andere täuschen zu wollen; er war dazu auch ein viel zu weiser und vorsehender Mann, und wußte wohl, was nicht dauern konnte. Das Räthsel fodert also eine genügendere Auflösung.

Einige Winke zu einer solchen Lösung gab ich ehmals schon in dem Schreiben an Fichte und in der Abhandlung über das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen. Seitdem haben zwei treffliche Männer, Bouterwek in seinem dem Kö-

nigsberger Philosophen gestifteten Denkmal (Hamburg 1805) und Fries in seiner neuen Kritik der Vernunft (Heidelberg 1807 drei Theile) diesen Gegenstand ausführlicher erörtert, und der Frage auf eine dergestalt vollständige, und in Absicht des Ganzen der Philosophie so durchaus lehrreiche Weise Genüge gethan, daß ich mich begnügen könnte, hier blos auf sie zu verweisen, wenn nicht der besondere Zweck dieser Schrift noch etwas mehr erfoderte.

Ich will von einer Stelle in Kants Denkmal von Bouterwek ausgehen, wo es S. 85 heißt: „Es mag sich nach consequenter Fortsetzung des Kantischen Systems der neue Idealismus (der Idealmaterialismus ist, und sich deswegen selbst Identitätssystem nennt) folgerecht deduciren lassen. Aber dem Geiste der Kantischen Philosophie ist diese Fortsetzung so fremd, wie der Quietismus, und die Geisterseherei.“

Allgemeiner, unzweideutiger und durchgreifender würde, nach meiner Einsicht, das hier Angedeutete auf folgende Weise ausgesprochen seyn: Wie Platons Lehre entgegengesetzt ist der Lehre des Spinoza;

so ist der Geist der Kantischen Philosophie entgegengesetzt dem Geiste der Alleinheitslehre.

Dieser scharfen und auffallenden Entgegensetzung dient zur Bestätigung, daß sich Kant auf Platon als seinen Vorläufer in dem Eingange zu seiner Lehre von den Ideen ausdrücklich und eben so beruft, wie der Urheber der neuesten Alleinheitslehre sich ausdrücklich und wiederholt auf Spinoza als seinen Vorläufer berufen hat. *)

„Plato, sagt Kant, (Kr. d. r. Vft. S. 370) bediente sich des Ausdrucks Idee so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit congruirendes angetroffen wird. Die Ideen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst, und nicht blos Schüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Kategorien. Nach seiner Meinung flossen sie aus der höchsten Vernunft aus, von da sie der menschlichen zu Theil geworden, die sich aber jetzt

*) S. die Beilage A.

nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande befindet, sondern mit Mühe die alten, jetzt sehr verdunkelten Ideen durch Erinnerung (die Philosophie heißt) zurückrufen muß. Ich will mich hier in keine litterarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband. Ich merke nur an, daß es gar nichts ungewöhnliches sey, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegenredete, oder auch dachte.“

„Platon“ — heißt es ferner — „bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntnißkraft ein weit höheres Bedürfniß fühle, als blos Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruiren könne, die aber

nichts destoweniger ihre Realität haben, und keineswe-
ges blose Hirngespinste sind.“

Kant folgte also dem Platon, und glaubte nur ihn besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hätte. Was aber nach Kants Meinung den Platon mit sich selbst in Mißverstand gebracht, dieses hat er gleich in der Einleitung zu seiner Vernunft-Kritik (S. 8. 9) deutlich zu erkennen gegeben. „Die leichte Taube, lesen wir dort, indem sie im Freien die Luft theilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde. Eben so verließ Platon die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseits derselben auf Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkte nicht, daß er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen, und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen.“

Kant, bei der in ihm unerschütterlich geworde-

nen Ueberzeugung, daß die Vernunft, als Erkenntnißvermögen, sich blos auf den Verstand beziehe, oder daß sie über die sinnliche Erfahrung hinaus nur dichten könne, mußte auf diese Weise sehen und urtheilen. Es verbarg sich ihm wunderbarlich, daß in seinem System der Verstand ebenfalls wahrhafte Erkenntnisse zu verschaffen nicht tauge, da alle Verstandes-Begriffe ihre Gültigkeit nur durch Anschauung erhalten, die Anschauung aber von dem Realen gar nichts darstellt, sondern nur Vorstellungen von Erscheinungen gewährt, d. h. blose Vorstellungen, reine oder empirische, welche nichts dem Dinge selbst zukommendes, „gar nichts, was irgend eine Sache an sich selbst anginge, enthalten, oder in sich antreffen lassen,“ in Absicht deren es darum auch ewig problematisch bleiben muß, ob ein Objekt derselben außer der Vorstellung und von ihr unabhängig vorhanden sey. Letzteres wird unter solchen Umständen auch zu einer ganz müßigen und wirklich thörichten Frage, da sich aus ihrer Entscheidung für objektive Erkenntniß weiter gar nichts gewinnen läßt.

So geschah es, daß Kant, nach Bouterwecks tref-

fendem Ausdruck, „zwischen der absoluten Realität, von der, nach ihm, der menschliche Verstand schlechterdings abgeschnitten seyn sollte, und der sinnlichen Wahrnehmung, über die er sich dennoch zu erheben hatte, dergestalt zu schweben kam, daß er in dieser Mitte von Himmel und Erde sowohl diese als jenen verlor.“ *)

---

*) Hier die Stelle im Zusammenhang: „Wie der wahre Dichter, nach Shakespears Beschreibung, von der Erde zum Himmel und vom Himmel zur Erde blickt; dann die Formen unbekannter Dinge, die die Einbildungskraft gebiert, in ein wirkliches Daseyn herabzieht, und dem luftigen Nichts eine Wohnung und einen Nahmen gibt, so blickte Kant, der kalte Denker, der alle Dichtung in der Philosophie verschmähte, von den Schranken der Objektivität, die unsere Sinne umgibt, hinauf zu dem Unbedingten, Unendlichen und Ewigen, und von da wieder zurück zu jenen Schranken. Da glaubte er die Unmöglichkeit zu entdecken, das Unendliche und Ewige, das der reinen Vernunft, als das Absolute, Nothwendige, und auf sich selbst Beruhende im reinen Gedanken vorschwebt, in die Sphäre des Erkennbaren herabzuziehen. Nun wurde es Ziel seines intellektuellen Strebens, den Inbegriff aller Bedingungen der Möglichkeit eines menschlichen Erkennens in jenen Schranken als ein wissenschaftliches Ganzes, in Ermangelung einer absoluten Realität, aufzufassen. Da soll er denn, nach dem Urtheil mehr als eines scharfsinnigen Nicht-Kantianers, im Grunde nicht viel mehr gewonnen haben, als der Dichter Shakespears. Auch Kant, sagt man, verlor zwischen der Erde und dem Himmel sowohl diesen als jene, und als er die Unmöglichkeit eines Erkennens der absoluten Realität bewies, oder zu beweisen glaubte, und nur die Erscheinung des Wirklichen unter ein System reiner Formen der Erkennbarkeit stellte,

Kant selbst aber läugnete standhaft, daß dem also sey, und dieß nicht blos mit dem Munde, sondern aus dem innersten Grunde seines Gemüthes, wo ihm die festen Ueberzeugungen, von denen er ausgegangen war, auch unerschütterlich waren stehen geblieben, nämlich, eines Theils, die Ueberzeugung, daß es gerade zu ungereimt sey, Erscheinungen anzunehmen, ohne etwas, was da erscheine (Kr. d. r. Vernunft. Vorr. S. XXVII.), und andern Theils: daß Vernunft gar nicht seyn könne, und ihr Nahme zu einem blosen Schall werde, wenn die höchsten Ideen, welche sie hervorbringt, Gott, Freiheit und Unsterblich-

---

da, sagt man, gab auch der Denker, der kein Dichter seyn wollte, nur dem luftigen Nichts eine Wohnung und viel schulgerechte Nahmen. Aber angenommen einmal, was hier zu untersuchen nicht der Ort ist, Kant habe mit der Riesenarbeit seines Verstandes nur menschliche Vorstellungsformen systematisirt, und zur Aufklärung der letzten Gründe des menschlichen Wissens wenig, oder nichts, beigetragen: so hat doch kein speculirender Kopf vor Kant an eine solche Art von System aller menschlichen Erkenntnisse gedacht; und dieses eben so kühn entworfene, als sinnreich ausgeführte System konnte nur mit Hülfe einer Einbildungskraft zu Stande kommen, die den Verstand zwischen der absoluten Realität, von der er schlechthin abgeschnitten seyn sollte, und der sinnlichen Wahrnehmung, über die er sich erheben sollte, so im Schweben erhielt, daß das große Gedankenwerk aus Begriffen erbaut werden konnte u. s. w. (S. Immanuel Kant, ein Denkmal von Bouterwek. S. 25—29.)

keit, und wegen deren Hervorbringung sie Vernunft, das oberste Erkenntnißvermögen, der Geist des Menschen heißt, nur objektlose Hirngespinste, betrügliche Vorspiegelungen wären, allein zum hinhalten und täuschen, ohne je Bewährung zu finden. Ist ja doch, spricht er zuversichtlich, die Wissenschaft, die sich mit der Bewährung dieser aus der Vernunft wesentlich hervorgehenden Ideen beschäftigt, die älteste aller Wissenschaften, und muß auch die letzte übrig bleiben und sich fort erhalten, wenn gleich die andern insgesammt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten. (Vorr. S. XIV, XV.)

Factisch nahm also Kant an, es liege in der menschlichen Vernunft, als das Gesetz ihrer Wahrheit über allen Irrthum erhaben, eine unmittelbare Erkenntniß, sowohl des Realen überhaupt, als seines obersten Grundes, einer Natur unter — und eines Gottes über ihr. *) Weil aber eine unmittelbare Erkenntniß, weil ein ursprüngliches allererstes Wissen alle Beweise ausschließt, indem sonst diese das

---

*) S. Fries neue Kritik der Vernunft. Th. I. S. 199 bis 207.

Vorderste und Allererste, der Ursprung der Erkenntniß seyn würde; so wußte Kant jene, die Vernunft selbst bedingenden Grundwahrheiten in die philosophische Wissenschaft, welche durchaus Beweise, Consakramentalen, fodert, und die Wahrheit nicht anders bestehen läßt, als aus wenigstens zweier Zeugen Munde, nur auf jenem Umwege einzuführen, d. h. sie aus unmittelbaren Erkenntnissen in mittelbare umzuschaffen, indem er der praktischen Vernunft den Primat über die theoretische einräumte. Dergestalt konnte wenigstens der Schein einer wissenschaftlichen Erfindung jener Wahrheiten hervorgebracht werden, während im Grunde durch die Einführung des besagten Primats doch nur das unmittelbare Gefühl des Wahren und Guten, die positiven Offenbarungen der Vernunft über alle wissenschaftliche Beweise für und wider, über alles Zu- und Einreden des vernünftelnden Verstandes schlechthin, so wie es sich gebührt, erhoben wurden.

Nachdem also Kant im theoretischen Theile seiner Philosophie die Vernunft dem Verstande unterworfen, sie zu einer blosen Magd derselben, ja in Wahrheit, als Erkenntnißvermögen, zu weniger als

nichts gemacht hatte, indem er ihr blos die Gabe gelassen, über die verständige Sinneserfahrung hinaus trüglich zu dichten; so erhob er sie in dem praktischen Theil wieder eben so über den Verstand, welcher gar nicht mehr einzureden haben sollte, wo jene autonomisch durch ein sic volo, sic jubeo, sic est, entschieden hatte. *)

Kant hatte zweimal Recht, und darum Unrecht. Daß er nicht sein zwiefaches Recht in ein einfaches aber vollständiges verwandelte, sondern zwiespaltig blieb und zweideutig, und voll Doppelsinn bis ans Ende seiner Tage, gehört zu den lehrreichsten Ereignissen in der Geschichte der Philosophie.

Bei der klaren Einsicht von den Bedingungen, der Beschaffenheit, und den scharf bestimmten Gränzen aller dem Menschen möglichen wissenschaftlichen Erkenntniß, zu welcher dieser scharfsinnige Mann zuerst vollständig gelangt war, hätte ihm, sollte man glauben, auch der Werth und Unwerth wissenschaftlicher Beweise, und wie durch sie für die Erkenntniß überall nur Verdeutlichung, nie ein Zuwachs an In=

---

*) Kr. der pr. Vernunft. S. 258.

halt, durchaus keine Begründung derselben gewonnen werden könne, immer klar vor Augen stehen müssen. Wäre dieß wirklich bei ihm der Fall gewesen, unmöglich hätte ihm dann je in den Sinn kommen können — weder eine Widerlegung des Idealismus zu unternehmen, und den bisherigen Mangel einer solchen Widerlegung für ein Scandal in der Philosophie auszugeben — noch wiederholte traurige Klagen darüber anzustimmen, daß die menschliche Vernunft zwar, glücklicher Weise! Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, als ihr wesentlich inwohnende Ideen voraussetze; unglücklicher Weise aber die Realität oder Objektivität dieser Ideen dennoch nicht theoretisch darzuthun, ihre Gültigkeit nicht wahrhaft zu beweisen vermöge. Vernünftiger Weise mußte ihm, so wie jedem durch ihn wahrhaft Belehrten, das Suchen eines Beweises für das Daseyn einer außer unsern Vorstellungen vorhandenen und denselben entsprechenden wirklichen Welt, und eines über sie erhabenen Urhebers derselben, dann für die Unsterblichkeit und Freiheit des menschlichen Geistes zur Thorheit werden, und der Wunsch, daß dergleichen Demonstrationen oder Beweise zu finden seyn möchten, als eine baare Ungereimtheit verschwin-

den. Es war offenbar geworden, und mußte jedem nur etwas tiefer durchdringenden und vorurtheilsfreien Geiste jetzt klar vor Augen stehen, daß diese Wahrheiten, entweder aus unmittelbarer Autorität der Vernunft, deren Wissen durchaus ein Wissen ohne Beweise, ein unerborgtes höheres, ein von Merkmalen unabhängiges Erkennen ist, anzunehmen, oder als leere Täuschung wegzuwerfen wären. Man konnte zeigen, mannichfaltiger und auffallender, was auch unabhängig von Kants Entdeckung schon war ins Licht gestellt worden: daß nämlich, und wie und warum jeder Versuch die obersten Erkenntnisse als wahrhafte Erkenntnisse beweisen, das heißt, sie ableiten, oder auf etwas, das noch gültiger und wahrer sey, zurückführen wollen, an sich ungereimt sey, und nichts anders heiße, als auf ihre Vertilgung ausgehen.

Allemal und nothwendig ist ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewiesen werden soll; er begreift es unter sich, aus ihm fließen Wahrheit und Gewißheit auf das zu beweisende erst herab, es trägt seine Realität von ihm zu Lehn.

Sollte nun z. B. wirkliches Daseyn bewiesen werden können, so müßte etwas zu finden seyn außer

ihm, womit es sich belegen ließe, wie die mittelbare Erkenntniß mit unmittelbarer, der Begriff mit der Sache; oder decken, wie man in der Geometrie eine Figur die andere decken läßt, um zu den ersten Beweisen der Gleichheit und Aehnlichkeit zu gelangen; hier folglich ein Jenes, das mit diesem Eines und dasselbe, und auch nicht Eines und dasselbe; ein Wirkliches außer dem Wirklichen, das mehr wirklich wäre, als das Wirkliche, und doch zugleich auch nur wäre — das Wirkliche.

Desgleichen wenn das Daseyn eines lebendigen Gottes sollte bewiesen werden können, so müßte Gott selbst sich aus etwas, dessen wir uns als seines Grundes bewusst werden könnten, das also vor und über ihm wäre, darthun, ableiten, als aus seinem Princip evolviren lassen. Denn die blose Deduction nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens führt so wenig zu einem Beweise seines wahrhaften Daseyns, daß sie im Gegentheil (das vollkommene Gelingen vorausgesetzt) auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott, zu dessen Vermehrung und Bekräftigung ein philosophischer Beweis gesucht wurde, nothwendig zer-

stört, indem sie mit der größten Klarheit einsehen läßt, wie jene Idee ein durchaus subjektives Erzeugniß des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht ist, das er seiner Natur nach nothwendig dichtet, das darum auch vielleicht, aber höchstens nur vielleicht eine Dichtung des Wahren, und somit kein bloses Hirngespinst; eben so sehr und wohl noch mehr vielleicht aber auch ein bloses Gedicht, und somit wirklich nur ein Hirngespinst seyn kann.

Ich sage: Ebensosehr, und wohl noch mehr, vielleicht ein bloses Gedicht, und somit wirklich nur ein Hirngespinst, weil, damit auch nur ein möglicher Fall für eine objektive Bedeutung der Ideen oder der reinen Vernunftbegriffe übrig bleibe, zuvor die objektive Bedeutung der Urbegriffe des Verstandes oder der Kategorien, mithin die Realität der Natur und ihrer Gesetze geläugnet, und es dem Verstande, daß er auf irgend eine Weise ein Erkenntnißvermögen des Wahren sey, abgesprochen werden muß.

Darin besteht nun Kants Zwiespalt mit sich selbst, und die Verschiedenheit des Geistes seiner Lehre von ihrem Buchstaben, daß er, als Mensch, den un-

mittelbaren positiven Offenbarungen der Vernunft, ihren Grundurtheilen, unbedingt vertraute, und auch dieses Vertrauen nie, wenigstens nie ganz und entschieden, verlor; als Lehrer der Philosophie aber dieses rein offenbarte selbstständige Wissen in ein unselbstständiges aus Beweisen, das unmittelbar Erkannte in ein mittelbar Erkanntes zu verwandeln für nöthig achtete. Er wollte die Vernunft mit dem Verstande unterbauen, und dann den Verstand wieder überbauen mit der Vernunft. †) So kam der Primat oder das allerhöchste Ansehen der Vernunft, von welchem, als dem Einen und allgemeinen Grunde und Quell aller Principien ausgegangen werden mußte, erst hintennach zum Vorschein, und wurde geltend nur unter Bedingung, nach einem mit dem Verstande darüber getroffenen Vergleich. Konnte ein solcher — Nicht auf gegenseitigen Vorbehalt, sondern auf gegenseitige Verzichtleistung: Schlechthin zu verneinen von der einen, und schlechthin zu bejahen von der andern Seite gegründeter —

---

†) Oder auch: Er wollte die Vernunft mit dem Verstande unterbauen, und dann die Vernunft wieder überbauen mit dem Verstande.

Vergleich (wodurch im Grunde der Primat neutralisirt und unter Sequester gelegt wurde) nicht getroffen werden; widersetzte sich der Verstand mit seinem Veto, das ihm zum Voraus gebühren sollte, geradezu und schlechthin den Zumuthungen der Vernunft, so war überall kein Rath; die praktische Vernunft konnte dann, was die theoretische (der Verstand) für Wissenschaft und Erkenntniß zerstört hatte, nicht außerhalb des Gebietes der Wissenschaft und Erkenntniß für den Glauben wieder aufrichten; die Lehre von Gott, von Unsterblichkeit und Freiheit mußte geradezu aufgegeben werden; es blieb nur Naturlehre, Naturphilosophie.

Und auch dieses nicht. Denn es mußte ja der Verstand, um den Ideen der Vernunft auch nur eine problematische Gültigkeit einzuräumen, zuvor die absolute Ungültigkeit seiner eigenthümlichen Erkenntnisse, ihre vollkommene Leerheit und Nichtigkeit als Erkenntnisse eines Realen, eines außer der blosen Vorstellung auch noch für sich bestehenden wahrhaft Objektiven schon eingesehen haben. Zu dieser Einsicht war er durch blose Selbstergründung gelangt. Sich selbst zum erstenmal wahrhaft

und durchaus ergründend, hatte er entdeckt, daß, was man bisher allgemein Natur und ihre nothwendigen Gesetze genennt hatte, nichts anders sey, als das menschliche Gemüth selbst mit seinen durchaus subjektiven Vorstellungen, Begriffen und Gedankenverbindungen. Jene, die bisher für objektiv gehaltene Natur, mit ihrem Wesen, und allen ihren Werken verschwand nunmehr, wurde, abgetrennt von äußerer Sinnlichkeit, dem philosophirenden Verstande zu Nichts. Alles überhaupt, Erkennendes und Erkanntes, lösete sich vor dem Erkenntnißvermögen in ein gehaltloses Einbilden von Einbildungen, objektiv rein in Nichts auf. Es blieb übrig nur ein wunderbarliches intellektuelles Reich wunderbarlicher intellektueller Träume, ohne Deutung und Bedeutung. *)

Und so nahe wäre denn unser großer Kritiker der Einsicht, und dem die Absicht der Philosophie wirk-

*) Wenn wir nicht voraussetzen, daß durch das ganze Universum ein ursprünglicher Typus der Sinnlichkeit waltet, der an ursprüngliche Bedingungen der Möglichkeit aller Formen des Organismus gebunden ist, so dürfen wir skeptisch auch die Gesetze, nach

lich erfüllenden Resultat gekommen — dem entscheidenden: Es habe der Mensch nur diese Wahl: anzunehmen — entweder überall ein offenbares Nichts; oder über Allem einen wahrhaften allein alles wahrmachenden Gott. — So nahe dieser Einsicht, ohne sie dennoch in der That und Wahrheit zu gewinnen; so nahe diesem entscheidenden Resultat, ohne es zu ergreifen, es sich anzueignen, und als die Summe seiner Lehre zu offenbaren!

Was ihn an dem wirklichen Gewinn jener Einsicht, an dem Ergreifen dieses Resultates verhinderte, und ihn lieber höchst künstlich jenen transscendental-idealistischen Schlüssel ersinnen ließ, der in Wahrheit doch nichts auf- sondern alles nur fester zuschließt; dieses findet sich besonders lehrreich erklärt in dem Abschnitte seiner Kritik, wo er dem Interesse der Vernunft das Interesse der Wissenschaft (des Verstandes),

---

denen sich unsere Vernunft mit unserer Sinnlichkeit zu einer Erfahrung vereinigt, für nichts weiter, als subjektive Vorstellungsgesetze ansehen; das heißt, wir dürfen annehmen, Alles, was uns nach diesen Gesetzen als wahr vorkommt, könne anders organisirten und in ihrer Art doch auch vernünftigen Geschöpfen als schlechthin falsch vorkommen. Nehmen wir aber dieses an, so ist unser Glaube an Wahrheit in seiner Grundfeste erschüttert." (Ideen zur Metaphysik des Schönen; von Fr. Bouterwek, S. 110.)

dem Platonismus den Epikureismus entgegen setzt, und sich, als Vertreter der Wissenschaft, des letztern wider den ersten, des Naturalismus wider den Theismus annimmt.

„Jeder von beiden," sagt Kant, „wenn er dogmatisch wird, behauptet mehr zu wissen, als er weiß, doch so, daß der erstere (der Epikureismus oder Naturalismus) das Wissen, ob zwar zum Nachtheil des Praktischen, aufmuntert und befördert; der zweite (der Platonismus oder Theismus) zwar zum Praktischen vortreffliche Principien an die Hand gibt, aber eben dadurch in Ansehung alles dessen, worin uns allein ein speculatives (wahres positives) Wissen vergönnt ist, der Vernunft erlaubt, idealischen Erklärungen der Naturerscheinungen nachzuhangen, und darüber die physische Nachforschung zu versäumen." (Kr. d. r. Vrft. S. 490. 504.)

Mit Recht war Kant einem Theismus, welcher dergleichen der Vernunft erlaubt, und, wie er an einem andern Orte sich ausdrückt, sie faul und verkehrt macht, entgegen. Allein der ächte Theismus, der Platonische, ist mit Nichten ein solcher Verführer, sondern im Gegentheil gibt allein Er im strengsten Verstande

und ohne irgend einen Abbruch, der Wissenschaft was der Wissenschaft, und Gott oder dem Geiste, was Gottes und des Geistes ist.*)

---

*) „Die Wissenschaft von den Ideen ist die höchste in unserm Geiste; aus Ideen als Principien ist aber keine Wissenschaft möglich, sondern nur Glaube (eine über alle Wissenschaft hinausreichende höhere Ueberzeugung, Neue Kr. d. Vrft. Bd. II. S. 324); alle Wissenschaft gehört der Natur, d. h. der Erscheinung u. s. w." S. Fries über die neuesten Lehren von Gott und der Welt, S. 64. Zu vergleichen mit desselben neuen Kritik der Vernunft, §. 101. Bd. II. S. 82 ff., wo von den drei Ueberzeugungsweisen gehandelt wird: 1) von der eigenthümlichen Ueberzeugungsweise des Verstandes durch Anschauung; 2) von der Ueberzeugungsweise der Vernunft rein aus sich selbst, mittelst eines durchaus reflektirten Fürwahrhaltens ohne Anschauung, welches Fürwahrhalten reiner Vernunftglaube ist; 3) von der eigenthümlichen Ueberzeugungsweise der transscendentalen Urtheilskraft, welche Ahndung heißt, und sich ihrer vollständigen eigenthümlichen Gewißheit nur durch Gefühl, ohne einen bestimmten Begriff, bewusst werden kann. (S. Bd. I. S. 341 ff. den Abschnitt: Theorie des Gefühls.)

„Diese drei Ueberzeugungsweisen," sagt Fries am Schlusse des Paragraphen, „haben in unserm Geiste den ganz gleichen Grad nothwendiger Gewißheit . Das Vorurtheil für das Wissen rührt nur von der ästhetischen Deutlichkeit, von der Einleuchtendheit und Gemeinverständlichkeit der Sinnesanschauung her, welche in der Gründlichkeit keinen Unterschied macht. Weit gefehlt, daß reiner Vernunftglaube ein unsichereres Fürwahrhalten sey, als das Wissen, so ist er gerade das festeste, welches wir haben, indem er rein aus dem Wesen der Vernunft entspringt. Wir hätten eigentlich gar kein Wissen, wenn nicht schon ein Element des Vernunftglaubens, eine Ueberzeugung aus bloser Vernunft ohne Sinn mit

Wenn die Vernunft wirklich sich blos auf den Verstand bezieht, und dieser blos auf die Sinnlichkeit (Kr. der r. Vern. S. 671, 692); wenn sie von den Naturerscheinungen ausgehend, nur allmählig sich aufschwingt zu Ideen (Kr. d. r. Vern. S. 491): so hat Kant überall und auch wider Platon vollkommen Recht. Die Ideen sind dann nur erweiterte Verstandesbegriffe ohne erweisliche objektive Gültigkeit, und die Wissenschaft kann nicht ernstlich genug vor dem Betruge warnen, den sie zu spielen so geschickt sind. In der That, wenn die Kantische Deduc-

---

in ihm wäre. Auch der Ahndung gehört derselbe Grad der Sicherheit der Ueberzeugung, wenn sie gleich auf Vollständigkeit Verzicht thun muß in Rücksicht der Bestimmung ihres Gegenstandes. Sie ist nur ein relatives Fürwahrhalten der Beziehung des Glaubens auf das Wissen, und kann nicht für vollständig gelten, indem sie eben aus dem Bewusstseyn der Schranken unsers Wesens entspringt. Wir wissen aber, daß keiner menschlichen Vernunft der salto mortale aus sich selbst heraus gelingen wird, um die Geheimnisse der Ahndung aufzulösen. Denn das ist der Gipfel menschlicher Weisheit, zu wissen, was wir nicht wissen, und was wir auch nicht wissen können, ohne unser eigenes Wesen vorher verwandeln zu lassen." (S. auch §. 131. S. 195 — 199, ferner S. 222, 223.)

Wie nach meiner eigenthümlichen, etwas verschiedenen, Ansicht, Wissen, Glauben und Ahnden sich von einander unterscheiden und sich zu einander und der Erkenntniß des Wahren verhalten, habe ich in meinem Schreiben an Fichte dargelegt. Man sehe auch am Ende dieser Schrift die Beilage A.

tion der Ideen richtig ist, so läßt sich nichts verkehrteres denken, als von solchen Ideen ausgehen und sie an die Spitze der Wissenschaft stellen zu wollen. *) Thut man aber nach Kantischer Anweisung auf die Ideen als ursprüngliche Erkenntnisse von objektiver Gültigkeit Verzicht, so kehrt sich nothwendig das vorhin erwähnte Entweder-Oder um; das offenbare Nichts kommt auf die Seite Gottes und alles Uebersinnlichen oder Uebernatürlichen; das allein Wahre und Wirkliche auf die Seite des sinnlich Anschaubaren, der allein sich objektiv darstellenden Natur zu stehen. Das letzte hätte Kant, nach seiner Hauptvoraussetzung, die wir weiter oben ein ihm unüberwindliches Vorurtheil genennet haben, als consequenter Denker ergreifen müssen, und wäre dann, eben so nothwendig selbst der Urheber des erst in der zweiten philosophischen Generation nach ihm mit so vie-

---

*) Auch wenn die Ideen als objektiv gültige dem Menschen eingebohrne Urbegriffe angenommen werden, läßt sich aus ihnen keine Wissenschaft erzeugen, denn diese ist immer nur Kopie der Natur, auch in ihrer höchsten Vollendung, und kann aus keiner andern Quelle, als der Natur selbst, d. i. der sinnlichen, reinen oder empirischen, Anschauung derselben, mittelst vollendeter Reflexion, geschöpft werden.

lem Glanz hervorgetretenen Idealmaterialismus, der absoluten Identitäts- und All-Einheitslehre geworden.

Alles kommt hier darauf an: was sich uns mit übertreffender Klarheit als das Erste, und was sich uns als das nur folgende oder Zweite offenbart: Natur oder Intelligenz. Entweder „ist die Vernunft selbst aus dem Schoße der Natur hervorgegangen und an sich nichts mehr als die vollendete Entwickelung der Sinnlichkeit," oder sie ist hervorgegangen unmittelbar aus Gott, und steht zwischen ihm und seinem sichtbaren Werke, der Natur, beide wahrnehmend, und mit der Gewißheit des eigenen Daseyns für beide zeugend, in der Mitte. *)

Dadurch, sagt Platon, ist Gottesläugnung unter die Menschen gekommen, daß man sie trüglich überredet hat, das Erste sey nicht das Erste, das

*) „Von Gott und der Welt wissen wir vor aller weitern wissenschaftlichen Bildung voraus, und lassen es uns nicht nehmen, daß Gott das absolut selbstständige höchste Wesen sey, erhaben über die Welt. Wir wissen also voraus, daß eine jede Lehre von Gott irrig ist, welche Gottes Daseyn einem Gesetze unterwirft, oder einem Schicksale; eben so, daß jede solche Lehre falsch ist, welche eine totale oder partielle Weltvergötterung enthält." (Fries über die neuesten Lehren von Gott und der Welt, S. 35.)

Nachfolgende nicht das Nachfolgende; überredet: Es sey bis dahin irrig die Natur, welche das allein Erzeugende sey, für ein Erzeugtes, das Erzeugte hingegen, den die Natur blos abspiegelnden und ihr nachahmenden Verstand, die Intelligenz, für den Erzeuger und ersten Urheber gehalten worden.*)

Aristoteles bemerkt: Bis auf Anaxagoras hätten die ältern griechischen Philosophen insgesammt, nahmentlich auch die Pythagoräer, für das Vollkommenste gehalten — Nicht das Princip, woraus etwas entsteht; sondern das, was daraus entsteht, wie Pflanzen, Thiere u. s. w. Alle hätten eine regellos sich bewegende Materie, ein Chaos zum Grunde gelegt, und aus diesem eine Welt, ein Geordnetes nur allmählig hervorgehen lassen. Verschiedene Schulen hätten verschiedene Systeme oder Schöpfungstheorien gehabt; dies aber sey allen gemein gewesen, daß sie das Princip aller Entstehung in die ursprüngliche Materie selbst gesetzt hätten. Außer der Materie sey

*) de Legibus L. X. vol. IX. p. 80. edit. Bip.

dies Princip zuerst von Anaxagoras gesetzt worden.

„Daß die Dinge in der Welt gut sind oder werden, spricht Aristoteles, davon kann doch weder Feuer noch Erde, noch etwas dergleichen Ursache seyn, und jene Philosophen selbst (die das All für Eins halten) können das auch nicht geglaubt haben. Dem Zufall oder Ungefähr so etwas zuzuschreiben, wäre wieder ungereimt. Derjenige, der eben wie in den lebendigen Geschöpfen so in der Natur ein verständiges Wesen, als die Ursache der Welt und der Ordnung darin annahm, scheint mir gegen jene taumelnden Philosophen gleichsam, wenn ich so sagen mag, nüchtern. Dies war, so viel wir wissen, Anaxagoras.“ *)

In dem vierzehnten Buche desselben Werks (c. IV.) sagt Aristoteles: „Schwierigkeit hat, selbst für den geübten Forscher, das Verhältniß des Guten und Schönen zu den Urstoffen und Uranfängen. Ob in

*) Arist. Metaph. I. 3. S. Fülleborns Beiträge St. II. 160, 161. Ferner, Tennemanns Gesch. d. Ph. I. S. 117 — 119. nebst den dort angeführten Aristotelischen Stellen. Ebendaselbst S. 298. ff. den Abschnitt von der Philosophie des Anaxagoras.

diesen etwas sey, das wir das wirklich Gute, das Beste nennen mögen; oder ob es darin nicht enthalten, sondern später entstanden sey? dies ist die Schwierigkeit. Bei den jetzigen Theologen *) gilt, wie es scheint, diese Frage für entschieden: sie verneinen Ersteres, und behaupten, daß erst im Fortgange der Natur der Dinge das Gute und das Schöne zur Erscheinung komme. Dieses thun sie aus Scheu vor einer wahren Schwierigkeit, die denjenigen entgegen steht, welche das Eine als Uranfang annehmen. Diese Schwierigkeit aber liegt nicht darin, daß man dem Uranfange das Gute, als ihm beiwohnend zuschreibt; sondern darin, daß man das Eine zum Uranfange, den Uranfang zum Urstoffe, und das Viele zum Erzeugnisse des Einen macht.

„Aehnlich ist die Rede der alten Dichter, bei welchen als das Höchste und Herrschende nicht die Urwesen, wie die Nacht, der Uranos, das Chaos oder auch der Okeanos, erscheinen, sondern Zeus. Allein diese

*) Mit diesen Philosophen, welche Aristoteles, weil ihre Nachforschungen die erste Ursache zum Gegenstande haben, Theologen nennt, hat es Platon in dem vorhin angezogenen zehnten Buche von den Gesetzen zu thun.

Vorstellung hat ihren Grund nur darin, daß sie die Herrschenden verwechseln. Denn die gemischten und nicht mythisch redenden Dichter, wie Pherekydes und einige andere, auch die Magier, setzen das Erste erzeugende als das Höchste und Beste."

Die von Aristoteles hier ausgesprochene Unterscheidung ist von der größten Wichtigkeit und erschöpft die Sache. Es kann nur zwei Hauptclassen von Philosophen geben: solche, welche das Vollkommnere aus dem Unvollkommnern hervorgehn und allmählig sich entwickeln lassen; und solche, welche behaupten, das Vollkommenste sey zuerst, und mit ihm und aus ihm beginne alles; oder: es gehe nicht voraus, als Anbeginn, eine Natur der Dinge; sondern es gehe voraus und es sey der Anbeginn von allem ein sittliches Principium, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz — ein Schöpfer-Gott. *)

Die Lehre der einen dieser zwei Hauptclassen ist der Lehre der andern dergestalt entgegengesetzt, daß keine Annäherung zwischen beiden, noch weniger eine

*) S. das vorhin schon angeführte Xte Buch der Gesetze von Platon, von Anfang bis zu Ende.

Vereinigung derselben zu einer dritten, in welcher sie sich ausglichen oder indifferenzirten möglich ist.

Es gilt die Entscheidung der Frage: Ob am Anfang war die That, und nicht der Wille; oder ob am Anfang war der Wille, und erst nach ihm wurde, als seine Folge, die That.

Um diese Entgegensetzung von der ihr anklebenden Zeitbestimmung so viel wie möglich zu befreien, wollen wir dasselbe noch auf eine andere Weise fragen, nämlich also: Soll angenommen werden mit Spinoza, daß der Wille die That nur begleite, so daß diese jenen verursache, leite und regiere; oder soll angenommen werden mit Platon — das gerade Entgegengesetzte? *)

Wille setzt Verstand voraus, Einsicht und Absicht. Eine Willenlose, unvorgesetzte Handlung ist eine blinde Handlung, es möge sich Bewusstseyn dazu gesellen oder nicht.

Unsere Frage wird sich also in Beziehung auf das Weltall dergestalt ausdrücken müssen: Besteht das

---

*) S. Platonis Timaeus. p. 304, 305. Vol. IX. edit. Bipont. de Legibus, ibid. p. 92. Definit. ibid. p. 287. Vol. XI.

Weltall durch einen innern in sich beschlossenen selbstständigen Mechanismus, und hat es außer sich weder Ursache noch Zweck; oder ist es um des Guten und des Schönen willen vorhanden, das Werk einer Vorsehung, die Schöpfung eines Gottes?

Das Letztere bejahet die blos gesunde, sich selbst noch unbedingt vertrauende Vernunft. Es war daher diese Meinung die ältere, und der Theismus, als Glaube, ging dem Naturalismus, als Philosophie voraus. Dieser, der Naturalismus, entstand zugleich mit der Wissenschaft; er begann so wie diese sich zu entwickeln anfing, und wurde, wie in der gegenwärtigen Schrift schon wiederholt angemerkt worden ist, die erste Philosophie.

Sollte je die Wissenschaft vollkommen werden: ein aus Einem Princip abgeleitetes, in sich vollendetes, alles Erkennbare umfassendes System — so mußte der Naturalismus zugleich mit ihr seine Vollkommenheit erhalten; Alles mußte erfunden werden als nur Eines, und aus diesem Einen nun alles begriffen, alles verstanden werden können.

Es ist demnach das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sey, kein übernatürliches, außerwelt-

liches, supramundanes Wesen. Nur unter dieser Bedingung, nämlich, daß allein Natur, diese also selbstständig und alles in allem sey — kann die Wissenschaft ihr Ziel der Vollkommenheit zu erreichen, kann sie ihrem Gegenstande gleich und selbst alles in allem zu werden sich schmeicheln.

Selbstständigkeit der Natur setzt, als wissenschaftlicher Naturforscher, auch der Theist in sofern und dergestalt voraus, daß er sich streng untersagt, irgend etwas in der Natur anders als aus ihr selbst verstehen und erklären zu wollen. Er zumal erkennt an, als Gesetz der Wissenschaft, daß sie von Gott nicht dürfe wissen wollen, überhaupt von keinem Uebernatürlichen, weil sie, gleich der Natur, deren Reflex sie ist, nothwendig da aufhört, wo dieses beginnt.*) Mit Recht aber fodert er ein

*) Wohl giebt es ein Wissen von dem Uebernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen, und zwar ist dieses Wissen das Gewisseste im menschlichen Geiste, ein absolutes, aus der menschlichen Vernunft unmittelbar entspringendes Wissen, aber zu einer Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten. †)

†) Man vergleiche S. 340. dieses IIIten Bandes; dann Kants Krit. d. r. Vernunft S. 828—831. der ersten, S. 856—859. der folgenden Ausgaben.

Gleiches von dem Naturalisten, welcher dogmatisch behauptet: alles sey Natur, und außer und über der Natur sey Nichts — Er fodert nämlich von ihm, daß er sich gewissenhaft enthalte, dem Theismus abgeborgte Ausdrücke bei dem Vortrage seiner Lehre zu gebrauchen, sie dadurch zu verstellen und wirklich zu einer Irrlehre zu machen, welches sie bei unverfälschter Rede nicht seyn würde, denn Niemand wird alsdann durch sie getäuscht.*)

Der nicht irrlehrende, nicht täuschende, sondern sich zu sich selbst unverholen bekennende aufrichtige klare und bare Naturalismus — stehet, als

*) „Ein nüchterner Atheismus stehet dem Verstande wohl an, wenn er das Resultat eines verständigen Strebens nach vollendeter Einsicht ist. Aber ein poetisch mystischer Atheismus, der sich Religion nennt, ist des Philosophen unwürdig, und ein schädlicher Verführer, indem er dem Menschen das Bedürfniß der reinen Wahrheit selbst ablügt, um ihn durch Anschauungen zu beseligen, aus denen der erfinderische Witz machen kann, was er will. Jeden Glaubens-Wahn, der nur eine poetische Seite zeigt, begünstigt dieser Atheismus nicht nur; er weiß sich sogar nach Zeit und Umständen in poetischen Phrasen, deren prosaischer Sinn dann unerörtert bleibt, mit ihm zu verbrüdern. Nur die bescheidene Religion des Glaubens und der Hoffnung, die von moralischer Zuversicht ausgeht, ist diesen Religiosen unerträglich . . Aber untergehen wird, so lange die Menschheit nicht untergeht, auch die Religion nicht, welche aufrichtiger ächter Gottesglaube ist.“ Kants Denkmal, S. 124.

speculative Lehre, neben dem Theismus gleich unsträflich da. Stolz, und selbst mit bitterm Hohn mag er den Theismus von sich weisen, und erklären, daß er mit ihm, der nur ein Gespenst, kein ächt wissenschaftliches Wesen sey, nichts zu schaffen, noch zu theilen haben möge: der Weise wird deswegen ihm nicht zürnen. Nur muß der Naturalismus um sich in dieser Unsträflichkeit zu erhalten, auch dieselbe aufrichtige kecke Sprache unverändert führen. Er muß nie reden wollen auch von Gott und göttlichen Dingen, nicht von Freiheit, von sittlich Gutem und Bösem, von eigentlicher Moralität; denn nach seiner innersten Ueberzeugung sind diese Dinge nicht,*) und von ihnen

*) „Das System, welches lehret, Alles sey Eins (Es nenne sich Naturalismus, Pantheismus, Spinozismus oder wie es wolle) hebt den Unterschied des Guten und Bösen unvermeidlich auf, so sehr es sich auch in Worten dagegen sträuben mag. — Denn wenn alles nur Eines ist, so ist alles gut, und jeder Anschein von dem, was wir unrecht oder schlecht nennen, nur eine leere Täuschung. Daher der zerstörende Einfluß desselben auf das Leben, indem, man mag sich nun in den Ausdrücken auch drehen, und an den durch die Stimme des Gewissens überall hervortretenden Glauben anschließen wie man will, im Grunde doch, wenn man dem verderblichen Princip nur treu bleibt, die Handlungen des Menschen für gleichgültig, und der ewige Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen Recht und Unrecht ganz aufgehoben, und für nichtig erklärt werden muß.“ (Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, von Fr. Schlegel, S. 127, 97, 98, 114.)

redend sagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber solches thut, der redet Lüge. †)

In Absicht der Grundbehauptung des Naturalismus findet keine Doppelrede, keine Zweideutigkeit Statt. Diese Grundbehauptung ist die schon angeführte allgemein bekannte: daß die Natur selbstständig, in sich allgenugsam: daß sie Eines und Alles und außer ihr nichts sey.

Hiemit aber ist der Begriff der Natur, was er in sich fasse, und — nothwendig ausschließe, noch keinesweges gegeben und durchaus bestimmt; denn die Aussage: es fasse dieser Begriff absolut Alles in sich, mit Ausnahme nur des absoluten Nichts; oder die Erklärung: Es sey die Natur der Inbegriff alles Seyns, alles Wirkens und Werdens; alles Entstehenden und Vergehenden — wird keinem ächten Denker genügen. Ein solcher weiß, daß Aristoteles Recht hatte, von einer jeden Erklärung zu verlan-

---

†) Vergl. S. 48 des IIten Bandes dieser Sammlung, die zwei aus Schulzens Encyklopädie der philos. Wissenschaften (S. 61. 62) angeführten Stellen.

gen, daß sie die Gattung und den Unterschied eines Gegenstandes angebe. Hier fehlt beides, weil überhaupt alles Objektive mangelt. Wir erhalten, als positiven Inhalt des Naturbegriffs, ein bloses Nichts-Nichts; als negativen, das absolute Nichts, ohne die Zugabe eines Merkmales zur Unterscheidung des einen von dem andern. Dennoch sollen, der Aussage nach, beide sich gegenseitig im Begriffe bestimmen, und zusammen seine Möglichkeit bewirken.

Wollte man, um diesem Mangel abzuhelfen, die eben angeführte Erklärung lieber selbst verwerfen, und nun behaupten: Keineswegs sey die Natur der Inbegriff alles Seyns; ein solcher Inbegriff sey unmöglich, und würde zum Objekt nur ein starres Unding haben. Auch sey sie nicht das ewige Wirken und Werden der Dinge, als hätte sie diese, irgend ein Daseyn zur Absicht; sie verabscheue im Gegentheil alles Daseyn, und damit auch jede Absicht; sie sey einzig und allein das Hervorbringen als solches, das reine Hervorbringen ohne alle Absicht, die absolute Productivität. Dieser Sub- und Objektlosen, a parte ante wie a parte post unbedingten, absoluten Productivität allein könne ein wahrhaftes Seyn zuge-

schrieben werden, keineswegesaber dem von ihr Producirten, der Unendlichkeit der einzelnen Wesen; diese, als solche, seyen in Wahrheit nicht; folglich könne auch nicht seyn ein Inbegriff alles Seyns, sondern es könne seyn nur ein einiges ewiges und unveränderliches Seyn, das Seyn der absoluten Productivität. — Ich sage: wollte man sich auf diese Weise helfen, so würde man aus Einer Verlegenheit nur in eine andere, wo möglich, noch größere gerathen.

Denn wenn eine absolute Productivität Eines und Alles, die Unmöglichkeit aber des von Ewigkeit zu Ewigkeit von ihr Producirten, als solches, nichts ist; so fragt es sich: Was denn eigentlich die That dieser absoluten Productivität, der Werth und Gegenstand ihrer unendlichen Geschäftigkeit sey? Beiworte und Umschreibungen werden diese und ähnliche Fragen nicht vertilgen; sondern im Gegentheil sie nur vermehren. So wenn man uns, als eine höhere und tiefere Offenbarung der Lehre, verkündigte: die Natur oder die absolute Productivität sey — die heilige ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeuge, und werkthätig

hervorbringe; sie sey der allein wahre Gott, der Lebendige; der Gott des Theismus hingegen sey nur ein abgeschmackter Götze, ein die Vernunft entehrendes Hirngespinst: so würden wir, dies vernehmend, doch wohl nicht sogleich verstummen dürfen; vielmehr dürften wir Ursache finden jetzt noch dringender zu werden mit Fragen über eines solchen Gottes Werke: Ob diese denn jetzt nicht mehr mit ihm Eines und Dasselbe seyn sollen — oder dennoch? ob nur in ihm vorhanden, oder auch außer ihm?

Sind sie nur in ihm vorhanden, so sind sie blose Veränderungen, Modificationen seiner selbst, und es wird in Wahrheit nichts geschaffen als — die Zeit!

Man erwäge, daß der allein wahre und lebendige Gott (die Natur) sich weder vermehren noch vermindern, weder erhöhen noch erniedern kann; sondern daß dieser Gott, aequal Natur oder Universum, von Ewigkeit zu Ewigkeit, sowohl der Qualität als der Quantität nach, immer einer und derselbe bleibt. Es würde darum auch absolut unmöglich seyn, daß er irgend einen Wechsel in sich verursachte, sich als Veränderungskraft darthäte, wenn er nicht die Veränderlichkeit, die Zeitlichkeit, der Wechsel selbst

wäre. Diese Veränderlichkeit selbst ist aber, sagt man uns, in ihrer Wurzel ein Unveränderliches, nämlich die heilige ewig schaffende Urkraft der Welt; in ihrer Frucht hingegen, in der expliciten wirklichen Welt, ein absolut Veränderliches, so daß in jedem einzelnen bestimmten Moment, das All der Wesen nichts ist. Demnach ist unwidersprechlich das Schöpferwort des naturalistischen Gottes, welches er von Ewigkeit zu Ewigkeit ausspricht: Es werde Nichts! Er ruft hervor aus dem Seyn das Nichtseyn; wie der Gott des Theismus aus dem Nichtseyn hervorruft das Seyn.

Und so fänden wir uns denn auch hier wider in dem Fall, uns ohne Weiteres entschließen zu müssen — Entweder das offenbare Nichts als das allein an sich Wahre anzunehmen; oder die Meinung für schlechthin unannehmbar zu erklären, daß die Natur alles, und außer und über ihr nichts sey. Denn so viel ist doch wohl jedem Unbefangenen klar, daß, wenn die Natur nichts ist als die heilige ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt, die Welt aber, mit allem, was in ihr ist, in jedem Moment ihres wirklichen ex-

pliciten Daseyns nicht ist: daß dann die hervorbringende Ursache dieser von Ewigkeit zu Ewigkeit von einer Gestalt des Nichts in eine andere Gestalt des Nichts übergehende Welt, ganz in demselben Maße nichtig seyn müsse, wie es ihre Wirkung ist. Das ganze Wesen dieser Ursache ist ja nichts anders als ihr Wirken, und sie vollbringt in jedem Augenblicke vollständig alles, was sie zu vollbringen vermag; ihr Heute ist nicht vollkommener als ihr Gestern, und ihr Morgen wird nicht vollkommner seyn, als ihr Heute. Sie bringt also in Wahrheit nichts hervor, sondern macht sich ewig nur eine Veränderung mit sich selbst, das heißt, wie schon vorhin gesagt wurde: sie gebiert ewig nur die Zeit. Diese zu erzeugen in einem ununterbrochenen Wechsel, das ist alle ihr Leben und ihres ganzen Lebens Inhalt; nur damit sie lebe, thut sie alles, was sie thut; sie hat keinen höhern Zweck, keinen Lebens Inhalt.

Zu diesem Resultat sind wir gelangt, indem wir den Begriff der Natur als eines selbstständigen Wesens, welches nichts außer sich als seine Ursache voraussetze, und nichts außer sich als seine Wirkung hervorbringe, sondern welches sich sey alle Ursache und

alle Wirkung, Welt und Weltschöpfer zugleich, das vollkommene Einerlei von beiden, von Grund aus zu bestimmen suchten. Wir fanden auf dem Grunde den Ungedanken einer Identität (eines idem esse) des Seyns und Nichtseyns; welche Identität aber seyn sollte — Nicht die Identität des offenbaren Nichts; sondern die Identität des Unbedingten und des Bedingten, der Nothwendigkeit und der Freiheit: In Wahrheit die Identität — der Vernunft und der Unvernunft, des Guten und Bösen, des Dinges und des Undinges.

In Wahrheit! wir wiederholen es nachdrücklicher und besonnener: „die Identität der Vernunft und der Unvernunft, des Guten und Bösen, des Dinges und des Undinges“ — denn allein auf jenem Gegensatze und unvertilgbarem Dualismus des Uebernatürlichen und Natürlichen, der Freiheit und Nothwendigkeit, einer Vorsehung und des blinden Schicksals oder Ungefährs,*) beruhet die

*) Das Ungefähr ist das Entgegengesetzte der Absicht, nicht der Nothwendigkeit; es ist ein gleichbedeutender Ausdruck für

menschliche Vernunft; sie gehet aus diesen Gegensätzen, die mit einander nur Einen und denselben Gegensatz ausmachen, hervor; so, daß mit der Realität, Objektivität und vollkommenen Wahrhaftigkeit dieses Urgegensatzes des Natürlichen und Uebernatürlichen, oder der Nothwendigkeit und Freiheit, oder einer Vorsehung und des blinden Schicksals, die Realität der Vernunft selbst, ihre Wahrhaftigkeit und Würde verlohren gehen, und der Mensch alsdann mit ihr und durch sie vor dem vernunftlosen Thiere nichts als Irrthum und Lüge zum Voraus haben würde.

Um die Wahrheit dieser Behauptung in ihr volles Licht zu stellen, wollen wir die allgemeine Eintheilung

---

blindes Schicksal. Wir sagen, daß uns etwas von ungefähr, oder durch blindes Glück gelungen sey, wenn wir es ohne Absicht und Einsicht hervorbrachten; wenn es durch uns entstand, aber unvorgesehen und unvorgesetzt. Ein absichtloses Verursachen ist ein blindes Thun, kein Handeln. Wir sagen, nicht von der Natur, daß sie handle, sondern nur, daß sie wirke. Daher die Entgegensetzung zwischen den Hervorbringungen der Natur nach Gesetzen der Nothwendigkeit ohne Freiheit, und den Werken der Kunst oder der Vorsehung, aus und mit freiem Willen. Es hat zu allen Zeiten, wo philosophirt wurde, Philosophen gegeben, welche das bewusstlose, unvorsetzliche Wirken höher gehalten haben, als das vorsetzliche bewusste, weil ihnen jenes als das Ursprüngliche erschien. S. die Beilage B.

der lebendigen Wesen unserer Erde in vernünftige und vernunftlose noch in eine etwas nähere Erwägung ziehen.

Einstimmig nennen wir nur dasjenige Wesen vernünftig, in dessen Bewusstseyn der eben angeführte, auf mannichfaltige Weise sich darstellende, aber immer Eine und derselbe Gegensatz des Uebernatürlichen und Natürlichen, sich mit Klarheit ausgesprochen findet; unvernünftig oder vernunftlos hingegen eben so einstimmig alle diejenigen Wesen, in denen sich das Vermögen einer solchen Unterscheidung, ein solches zwiefaches Bewusstseyn nicht offenbaret.

Den unzähligen Gattungen und Arten dieser letzten räumen wir in unserm Verstande ein besonderes Reich ein, welches wir das Thierreich nennen. In diesem waltet, wie in der ganzen übrigen Natur, in ihrem aus Leblosem und Lebendigem bestehenden Gesammtreich, allein das Gesetz der Stärke. Ueberwiegende körperliche Lust und überwiegender körperlicher Schmerz, die grössere sinnliche Begierde, und der grössere sinnliche Abscheu, üben in dem ganzen unermesslichen Thierreich die höchste Gewalt ungehemmt und unwidersprochen aus. — Ungehemmt und

unwidersprochen, weil sich in keinem vernunftlosen lebendigen Wesen etwas über das Leben seines besondern Leibes und dessen Art hinaus Weisendes und Treibendes hervorthut; das Thier ist durchaus mit seinem Leibe Eines und dasselbe, so daß Seyn und Bewusstseyn in ihm auf das vollkommenste in einander fallen, und man noch eher von ihm sagen dürfte, sein Leib regiere die Seele, als seine Seele den Leib. Darum findet im Thiere überall weder ein Wissen noch ein Gewissen Statt; keine Erkenntniß weder des Wahren noch des Guten, kein Vorsatz, keine Selbstbestimmung: es wird durchaus nur getrieben, und wie es von sich nichts weiß, so weiß es auch von keinem Zweck. Gleich allem dem Naturreich allein Angehörigen, ist es einem unüberwindlichen Schicksal unterworfen und ihm ganz dahin gegeben.

Ueber dem Thierreich, so wie über dem gesammten, Beseeltes und Unbeseeltes in sich vereinigenden Naturreich, erhebet sich das Reich der Geister. In diesem herrschet die Liebe des Schönen und Guten, herrschen Absicht und Erkenntniß — Weisheit, Vorsehung. Das ist das hohe Eigenthum des Geistes, daß nicht das Schicksal über ihm, sondern daß er, der Geist,

waltet über dem Schicksal. Kraft dieses Eigenthums ist der Geist Schöpfer; und wie seine Schöpferkraft, so ist seine Freiheit; das Maß der einen in jedem Wesen ist genau das Maß der andern.

Der Mensch, unstreitig dem Natur- und Thierreich angehörig, gehöret eben so unstreitig auch dem Geisterreiche an, und ist nach einem allgemein bekannten, treffenden Ausdruck, ein Bürger zweier verschiedener, wunderbar auf einander sich beziehender, Welten: einer sichtbaren und einer unsichtbaren, einer sinnlichen und einer übersinnlichen. Von dieser doppelten Angehörigkeit hat er das innigste Bewusstseyn. Wissentlich schwebet er in der Mitte zwischen dem Sinnlichen und Natürlichen, und dem Uebersinnlichen und Uebernatürlichen; fühlet und weiß sich der Natur zugleich unterworfen und über sie erhaben, und nennet das, was sich in ihm über die Natur erhebt, seinen edlern und bessern Theil, seine Vernunft, seine Freiheit.

Der im Menschen über die Natur sich erhebende Geist ist aber keinesweges ein der Natur widerwärtiger und ihr feindlicher Geist; er will nicht scheiden den Menschen von dem Menschen: eine solche Schei-

dung würde Vernichtung seyn. Alles was ist, außer Gott, gehöret der Natur an, und kann nur im Zusammenhange mit ihr bestehen; denn alles außer Gott ist endlich, die Natur aber ist der Inbegriff des Endlichen. Die Natur vernichten wollen, würde demnach so viel heißen als die Schöpfung vernichten wollen. Ein thörichter Wunsch, der aber von den Weisen dieser Erde auf das vielfältigste ausgesprochen worden ist. Auch in den neuesten Zeiten ist laut genug der Rath erschollen: Mensch, entschließe dich, höre selbst zu seyn auf, und lasse Gott allein seyn, so ist dir geholfen, so bist du selig.

Natur ist der Anfang der Dinge. Am Anfang, spricht die ehrwürdige älteste Sage — Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Licht brach hervor; es bewegten und schieden sich die Elemente; ein Weltall entstand.

Und Gott sprach zu der Erde: Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut, das sich besaame, und fruchtbare Bäume, da ein jeglicher nach seiner Art Frucht trage, und habe seinen Saamen bey ihm selbst auf Erden. Und es geschah also.

Und Gott sprach zu den Wassern: Es errege

sich das Wasser unter und über der Veste mit webenden und lebendigen Thieren, und mit Gevögel, das auf Erden unter der Veste des Himmels fliege.

Und wieder sprach Gott zu der Erde: die Erde bringe hervor lebendige Thiere, ein jegliches nach seiner Art; Vieh, Gewürm und Thiere auf Erden, ein jegliches nach seiner Art. Und es geschah also.

Endlich sprach Gott — Nicht zu der Erde, nicht zu den Wassern, nicht zu der gesammten Natur, sondern — zu sich selbst sprach Gott: Lasset uns Menschen machen, unser Bild, Gestalt der Aehnlichkeit, die uns gleiche.

Gott selbst schuf den Menschen, und gab ihm unmittelbar aus seinem Geiste den Geist. Das ist der Mensch, daß in ihm ist der Othem Gottes des Allmächtigen, des Urhebers der Natur, des Beginnenden, des absolut Unabhängigen und Freien.

Geistes-bewußtseyn heißet Vernunft. Der Geist aber kann nur seyn unmittelbar aus Gott. Darum ist Vernunft haben, und von Gott wissen Eins; so wie es Eines ist, von Gott nicht wissen und Thier seyn.

Eine Gottesunwissenheit wie im vernunftlosen Thiere kann im Menschen nie Statt finden; er muß Gott denken, und kann ihn nur läugnen, wie er auch seine Freiheit, den Geist in ihm selbst läugnen, aber das Wissen von ihm nie ganz vertilgen kann — im innersten Gewissen.

Also wie der Mensch sich selbst erkennet, als ein freies, das heißt, als ein durch Vernunft über die Natur erhabenes Wesen; als ein Wesen, dem geboten ist zu schaffen das Gute und Schöne nach einem ihm inwohnenden Urbilde; wie er dergestalt sich selbst erkennet; so erkennt er auch, daß über der Natur und über ihm selbst seyn muß, ein allerhöchstes Wesen: Gott! Und wie er sich nicht erkennet als ein freies, durch seinen Geist von der Natur unabhängiges Wesen; so erkennt er auch Gott nicht, sondern erblickt überall blos Natur.

Natur ist die Macht, die im Weltall alle Theile außer einander und zugleich in Verbindung erhält. Trennung und Verbindung setzen sich in ihr gegenseitig voraus, und in einer Mitte zu seyn, ist das Wesen aller Naturwesen. Daher Raum und Zeit, und jene ununterbrechbare Verkettung von

Allem mit Allem, der Grund und Abgrund menschlicher Wissenschaft und Erkenntniß mit ihrer unendlichen Fülle und unendlichen Leerheit. Was in der Natur erfolgt, erfolgt nach dem Gesetze des Zusammenhanges aller ihrer sich gegenseitig voraussetzenden Theile, das heißt, auf eine durchaus nothwendige, blos mechanische Weise.*) Von sich selbst übt sie weder Weisheit noch Güte aus, sondern überall nur Gewalt; sie ist, was ohne Freiheit, ohne Wissen und Willen wirkt; in ihr herrscht allein das Gesetz der Stärke. Wo aber Güte und Weisheit mangeln, und nur das Gesetz der Stärke waltet, da ist, sagt ein alter Spruch, keine wahre Erhabenheit, da ist keine Majestät: „Sine bonitate nulla majestas!“

Weil die im Weltall sich darstellende und mit ihm identische Natur lauter Anfang und Ende ohne Anfang und Ende, in diesem Sinne also offenbar ein negatives Unendliches ist; so ist es unmöglich sie in

---

*) Der lebendige, von Innen heraus sich entwickelnde Mechanismus, wird Organismus genannt. S. Ueber den Begriff des Mechanismus in seiner weitesten Ausdehnung, Kants Kr. d. p. Vft. S. 173.

ihr selbst zu ergründen; sie aus ihr selbst zu erklären; unmöglich, ihr Ur- und Anbeginnen aus ihr selbst zu erforschen und hervor zu holen, dergestalt, daß ihr Seyn und Wesen sich als ein durchaus selbstständiges Seyn und Wesen, ja als das absolut alleinige Wesen, welches alles in Allem, und außer welchem nichts sey, unwidersprechlich offenbarte.

Aber eben so unmöglich ist es auch das Gegentheil darzuthun: daß nämlich die Natur ein Werk und nicht Gott, daß sie nicht Schöpfer und Geschöpf zugleich, nicht in Wahrheit das alleinige Wesen sey. Der Schluß aus der Unergründlichkeit der Natur auf eine Ursache außer ihr, welche sie hervorgebracht und angefangen haben müsse, war, ist und bleibt ein fehlerhafter, philosophisch nicht zu rechtfertigender Schluß.

Bei den mannichfaltigen Versuchen die gemacht worden sind, jene oder diese Unmöglichkeit philosophisch zu überwinden, haben sich die zwei entgegengesetzten Partheien der Naturalisten und Theisten immer auf Einen und denselben Grundsatz, den Grundsatz des Unbedingten, so oder anders, und allemal mit gleichem Fug und Unfug berufen.

Daß alles Werden nothwendig voraussetze ein

Seyn oder Seyendes, welches nicht geworden ist, alles Veränderliche und somit Zeitliche ein Unveränderliches Ewiges, alles Bedingte zuletzt ein nicht bedingtes Absolutes: Diese Wahrheit wird als eine unmittelbare Voraussetzung der Vernunft, oder als eine positive Offenbarung durch dieselbe, von allen Philosophen einstimmig anerkannt, und sie trennen sich nur über der Frage: Ob dieses Absolute ein Grund, oder ob es eine Ursache sey. Daß es Grund sey und nicht Ursache, behauptet der Naturalismus; daß es Ursache sey und nicht Grund, der Theismus.*)

Es ist aber die Voraussetzung eines Absoluten oder Unbedingten vor allem Bedingten, und die Erkenntniß, daß dieses nicht seyn könne, ohne jenes; so wie eine in jedem vernünftigen Bewußtseyn nothwendige Voraussetzung und ihm wesentlich inwohnende Erkenntniß, so auch und zugleich eine dem menschlichen Verstande durchaus unbegreifliche Voraussetzung und Erkenntniß.

*) Ueber den wesentlichen Unterschied zwischen Grund und Ursache, s. David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, und die VII. Beilage zu den Briefen über die Lehre des Spinoza.

Die Voraussetzung des Unbedingten ist eine unbegreifliche Voraussetzung deswegen, weil sie eine Beziehung alles Bedingten auf ein Unbedingtes zwar apodictisch behauptet, den wirklichen Zusammenhang zwischen beiden aber keineswegs offenbaret. Um zu der Einsicht dieses Zusammenhanges zu gelangen, müßten wir zu ergründen vermögen, wie aus dem von der Vernunft unmittelbar vorausgesetzten Unbedingten das Bedingte, aus dem absolut Einen, Unwandelbaren und Ewigen, das Uneine, Wandelbare, Vergängliche und Zeitliche, entweder ein für allemal habe entspringen können, oder wie es continuirlich von Ewigkeit zu Ewigkeit hervorgehe aus jenem Unbedingten, nicht als ein Werk, sondern als ein in Wahrheit mit ihm Eines = und = dasselbe.

Wir vermögen weder das Eine noch das Andere: Das Seyn des Werdens oder der Zeitlichkeit, ist und bleibt dem menschlichen Verstande eben so unbegreiflich, als das Werden des Werdens, oder das Entstehen einer Zeitlichkeit. Dies hat einige Philosophen zu dem kühnen Versuche gebracht, alle Zeitlichkeit, allen Wandel und Wechsel, alles Entstehen und Vergehen gerade hin als etwas in der wah-

ren Wirklichkeit durchaus nicht vorhandenes zu läugnen, und die Erscheinung endlicher Dinge, einer wirklichen materiellen real-objektiven Welt, für eine blose Täuschung des (man weiß nicht welches und was für eines) Vorstellungsvermögens zu erklären, das so mit sich selbst ein nothwendiges dualistisches Spiel triebe.*) Diese Nothhülfe aber erfüllt nicht ihren Zweck; sie hilft nicht aus, weil sie ihr Ziel überfliegt, und, um die Natur, das Daseyn eines durch das Causalgesetz, also durch Zeitlichkeit

*) Diese Behauptung findet sich, dem Wesentlichen nach, schon im hohen Alterthum, und Aristoteles erwähnt derselben im 3ten Abschnitt des ersten Buchs der Metaphysik, wo es heißt: „Wenn alles aus Einem oder Mehreren entsteht und vergeht, so ergiebt sich die Frage, warum geschieht das, und was ist die Ursache davon? Die Materie wirkt doch ihre Veränderung nicht selbst; so ist z. B. Holz und Erz nicht die Ursache seiner eigenen Veränderung, Holz macht sich nicht selbst zum Bette, Erz nicht selbst zur Statue, sondern es giebt eine äußere Ursache seiner Veränderung. Und diese untersuchen, heißt ein anderes Princip suchen, eben das, was ich das Princip der Bewegung nenne. Diejenigen nun, die anfänglich diesen Weg einschlugen und Eine Materie annahmen, machten sich die Sache leicht. Einige unter ihnen, gleichsam von der Untersuchung überwältigt, behaupteten, daß dies Eins unbeweglich sey, und läugneten nicht allein das Entstehen und Vergehen der ganzen Natur (dies ist eine alte und gemeine Meinung), sondern auch alle übrige Veränderung; und dies haben sie eigenes.“ (nach Füllborns Uebers. Beiträge B. I. S. 159, 160).

in allen seinen Theilen bedingten Weltalls zu erklären, Natur und Weltall selbst, mit dem sich auf sie beziehenden, auf dem Grundsatz der Causalität durchaus ruhenden Verstande, und zwar von Grundaus, aufhebt und vernichtet. Man begriffe nämlich alsdann die Natur, indem man zur Einsicht gelangte, daß sie als Allgebährerin, als ein Wesen, welches Unendliches auf unendliche Weise unaufhörlich hervorbringe, in Wahrheit nicht sey, sondern daß allein sey das Unbedingte, ein unveränderliches Ewiges, genannt Gott. Dieser allein seyende Gott aber, der erworben würde durch die Vertilgung des Zeitlichen, das ist, alles endlichen Daseyns und Wirkens; der erblickt würde allein mittelst eines absoluten Hinwegsehens von dem Gesetze der Erzeugung: dieser Gott, da er keine Natur, keine Welt außer sich, überall nichts wahrhaft hervorbrächte, überhaupt und durchaus nicht Ursache wäre, sondern nur ein unendlicher Grund und Abgrund (Totalität, All = Eines) — dieser Gott könnte dann, wenn er gleichwohl ein thätiges Wesen seyn sollte, nichts anders thun, als eine leere Zeit, d. i. einen blosen durchaus unfruchtbaren Wechsel, in sich erschaffen; welches Erschaffen

sich dann darstellte als ein Erschaffen — nicht aus Nichts, sondern des Nichts, wie schon vorhin gezeigt worden ist.*)

Veränderung und Zeit bedingen sich gegenseitig, wie sich Ursache und Wirkung gegenseitig bedingen. Ursache ohne Wirkung ist ein Ungedanke; eben so Ursache und Wirkung ohne Zeit. Die Zeit vernichten und doch Wirksamkeit, ein unendliches Erzeugen beibehalten wollen, ist eine baare Ungereimtheit. Wo hingegen nichts hervorgebracht würde, nichts sich entwickelte, nichts fortgehend entstände; da würde auch keine Zeit seyn: und so wird mit vollem Recht behauptet, daß die Zeit für sich und als ein besonderes Wesen betrachtet, Unding sey. Ein zeitliches Wesen aber ist, so gewiß eine Welt, eine Natur, und das ist, was wir Willen nennen und Verstand, Vorsatz und Ausführung, Selbstbilligung und Reue, verdienter Lohn und verdiente Strafe, eine menschliche Vernunft und ein menschliches Gewissen.

*) Wie ungereimt diese Lehre auch in ihrem letzten Resultate klingen mag, so begreiflich ist es dennoch, daß sie entstehen, und eine Menge Anhänger gerade unter den scharfsinnigsten Denkern gewinnen konnte. S. die Beilage C.

Von der Natur, sagten die Alten, und bekräftigen die Neueren, kommt die Entstehung, Vermehrung und der Untergang. — Woher aber kommt die Natur?

Unverlegen antwortet hier der Naturalist: Du fragst gedankenlos, woher kommt das Erste, das alles erschaffende Unerschaffene, der Ursprung — woher kommt Gott? Er ist, und zugleich mit ihm und durch ihn ist eine Schöpfung, genannt einstimmig von uns allen, das Weltall; denn des Weltalls Schöpfer, das ist der Gott. Das Daseyn des Weltalls erscheint uns nothwendig als ein Wunder, als ein Unmögliches, weil der menschliche Verstand nur das, was werden, was entstehen kann oder konnte, als ein Mögliches begreift. Das Weltall aber ist etwas mit dem Schöpfer nothwendig gleich ewiges. Da nun dies letztere, nämlich daß Gott nothwendig von Ewigkeit her erschaffen habe, auch von dem tiefer denkenden Theisten nicht geläugnet wird; so drückt ihn die Frage: wie das Endliche aus dem Unendlichen, das Uneine aus dem Einen, das veränderliche Zeitliche aus dem unveränderlichen Ewigen habe hervorgehen können, oder wie es aus ihm unaufhörlich her-

vorgehe, nicht weniger, als sie den Naturalisten drückt. Welches von beiden man wähle: Entweder anzunehmen mit dem Naturalisten: Das Unbedingte oder Absolute, welches die Vernunft voraussetzt, sey nur das Substrat des Bedingten, das Eine des Alls; oder mit dem Theisten: dieses Unbedingte oder Absolute sey eine selbstbewusste freie, dem vernünftigen Willen analoge Ursache, eine nach Zwecken wirkende allerhöchste Intelligenz: so bleibt es immer gleich unmöglich, bei der einen, wie bei der andern Wahl, das Daseyn des Weltalls aus einem solchen Ersten, als einem Ursprunge zu erklären.

Wegen dieses Gleichgewichts, worin sich Theismus und Naturalismus vor der Wissenschaft erhalten, muß diese, von rechtswegen, sich in Absicht beider für vollkommen neutral erklären. Auch unterläßt sie nicht, was Recht ist, wirklich zu thun, sobald der Verstand, dem die Wissenschaft angehört, dessen Eigenthum und Geschöpf sie ist, zur Selbsterkenntniß gelangt, und die eitle Hoffnung fahren läßt, sich mit der Wissenschaft, dem Echo eines Echo, allmählig zur Allwissenheit zu erheben, und so, durch Erkenntniß gleich

zu werden dem Schöpfer aller Dinge, ihn in Wahrheit unter sich zu bringen.

Es kann aber der Verstand jene eitle Hoffnung, die Wissenschaft vollkommen zu machen, sich mit ihr und durch sie zu erheben über die Vernunft, und so das allerhöchste Ansehen für sich selbst zu gewinnen, nur mit äußerstem Widerwillen aufgeben; und auch nachdem er sie aufgegeben, lebt dasselbe eitle Bestreben unwillkührlich immer wieder von neuem in ihm auf. Denn wie nach dem Paulinischen Spruch, das Fleisch gelüstet wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch, und beide wider einander sind; so im Menschen auch sein Verstand und seine Vernunft. Und wie dort das Fleischliche das Offenbare ist, und — daß es sey und Gewalt habe — von niemand geläugnet werden kann; das Geistige aber das Verborgene ist, und — daß es sey, und sich als das Mächtigere kund thue — wohl geläugnet werden mag: so auch im Felde der Betrachtung das, was der Verstand als Wahrheit beweiset, und das, was die Vernunft als überwiegende Wahrheit blos offenbaret. Das mittelbare Erkenntnißvermögen erhebt sich über das unmittelbare, das bedingte

Wissen über das unbedingte, der leblose Wiederhall über die lebendige, den Geist verkündigende Stimme, der Verstand über die Vernunft, wie sich die Begierden und Leidenschaften erheben über das Gewissen, es überwältigen, und sich scheinbar als das, was allein wahrhaft Gewalt habe, darstellen.

Dieser ursprüngliche, in der sinnlich vernünftigen Natur des Menschen gegründete und darum nie ganz zu vertilgende Antagonismus ist allein Ursache, daß es diametral entgegengesetzte philosophische Systeme geben kann, und daß es deren von den frühesten Zeiten an, bis auf unsere Tage so viele und mannichfaltige wirklich gegeben hat. Aus demselben Grunde aber lassen sich auch alle diese Verschiedenheiten auf die Eine Hauptverschiedenheit zurückführen, daß jene Systeme insgesammt, entweder Theistische oder Antitheistische waren; oder wie Kant sich lieber ausdrücken mochte, daß die Einen sich mehr hinneigten zum Platonismus, die andern mehr zum Epicureismus.

Man wird Naturalist oder Theist, nachdem man entweder dem Verstande die Vernunft, oder der Vernunft den Verstand unterordnet. Oder, was

dasselbe ist, nachdem man außer dem Seyn der Nothwendigkeit in der Natur, noch ein Seyn der Freiheit über ihr annimmt oder läugnet.

Die Vernunft behauptet das Seyn der Freiheit ohne das Seyn der Nothwendigkeit und ihre unumschränkte Gewalt in dem ganzen Gebiet der vernunftlosen Natur zu läugnen. Der Verstand aber läugnet das Seyn der Freiheit überhaupt, weil er von dem Gesetz der Causalität (dem Weltgesetz, daß: so wie jede Wirkung nothwendig eine Ursache haben, so auch jede Ursache nothwendig eine Wirkung seyn müsse) als einem allerhöchsten Gesetz und obersten Princip ausgeht. Das Gesetz der Causalität aber löset sich in dem Satz auf: Nichts ist unbedingt; es giebt kein Allerhöchstes, Oberstes und Erstes, es giebt kein Anhebendes, absolut Beginnendes.

Gleichwohl kann sich der Verstand der ihm von der Vernunft aufgedrungenen Idee des Unbedingten, als einer nothwendigen Voraussetzung bei allem Bedingten, nicht gerade zu entschlagen; er kann es um so weniger, da ihm ohne diese Idee der Begriff der Causalität selbst in Nichts aufgeht. Ursache ist, als

bloser Verstandesbegriff, ein sinnloses, mit einem Widerspruch behaftetes Wort; Inhalt, Wahrheit, Bedeutung, kann ihm allein aus der Vernunft werden, aus dem Gefühl des: Ich bin, ich handle, schaffe, bringe hervor. Der Verstand des Menschen ruhet ganz auf diesem Gefühl, ruhet demnach auf der Vernunft; ist auf sie gegründet, setzet nothwendig sie, als ein höheres voraus.

Scheinbar rettet sich der Verstand aus dieser Verworrenheit, wenn er der Idee des Unbedingten die objektive Gültigkeit ab=, und eine blos subjektive an=streitet. Alles im menschlichen Erkenntnißvermögen wird mittels einer solchen künstlichen Verwandlung des Unbedingten, aus einem Realen in ein blos Ideales, von Grund aus umgekehrt; die Vernunft ist zu Verstande gebracht; es beginnt die Philosophie des absoluten Nichts. Denn wenn nichts wahrhaft unbedingt ist, so ist überall nichts, so hört mit dem Wesen auch die Wahrheit auf.

Dies aber verbirgt sich dem Verstande durch eine auf die erste Verwandlung unmittelbar folgende zweite: nämlich des Subjektiven wieder in ein Objektives. Ein Trugbild, ein Gespenst des Unbedingten, tritt

an des wahrhaft Unbedingten Stelle; so, daß wie zuvor das Wahre täuschend verkehrt wurde zum Gedicht, nun das Gedicht wieder täuschend verkehrt wird zum Wahren.

Dieses Trugbild, dies Gespenst, — dieser Götze, den der Verstand sich selbst schafft, nachdem er die Vernunft, als eine Autorität über ihm, verläugnet, und zu einem blosen Dichtungsvermögen unter seiner Aufsicht und Herrschaft herabgewürdiget hat; dieser Götze, den er nun an der Vernunft Stelle willig über sich erhebt, ihn anruft und zu seinem Gott macht — heißet Allheit, und ist in Wahrheit nur jenes weite und weitere Allgemeine, welches im Verstande wird durch Begriff und Wort, und das außer ihm sonst nirgendwo vorhanden ist, weder als Eines, — noch Vieles, noch Alles. †)

Auch im Verstande entstehet das Allgemeine erst nach dem Einzelnen, der Begriff erst nach der Wahrnehmung. *) Aber so wie der Begriff entstanden ist, er-

---

†) S. Band II, S. 77 — 84.

*) Wer dieses läugnet, verwechselt das Unbestimmte mit dem Allgemeinen, welches auch sehr scharfsinnigen Denkern hie und da begegnet ist und noch begegnet. Das blose Nichtunterscheiden ist aber himmelweit verschieden von dem Zusammenfassen unter einem

hebt er sich über die Wahrnehmung, betrachtet, was er unter sich befaßt, die Unendlichkeit des verschiedenen Einzelnen, als aus ihm entsprungen; sich selbst und seinen Sohn, das Wort, als den Grund und die Ursache der Wesen.

Leicht ist diese Täuschung zu erklären, wie sie entsteht, und sich behauptet.

Sinneserregung ist das Erste. Eine trübe Fluth mannichfaltiger Empfindungen überschwemmt zuförderst, wogend und brausend, das Gemüth. Allmählig steigt Festes aus dem Flüssigen hervor; wir unterscheiden, urtheilen, begreifen, zählen, und nennen: es wird ein Verstand; es wird eine Welt.

Aber diese Welt, wie sie durch Trennen und Verbinden, durch Sondern und Ordnen, durch Begriffebilden entstand; so verschwindet sie zuletzt auch wieder in dem Ideal eines allerhöchsten, alles Mannichfaltige in sich verschlingenden und austilgenden Begriffes. Es bleibt übrig das Denken als Denken,

---

scharf bestimmenden Merkmal; das bewusste Indifferenziren unter einem Begriffe, von dem bewusstlosen Vermischen in einer trüben Vorstellung. Es ist eine ähnliche Verschiedenheit mit der, wovon Spinoza spricht: Zwischen dem Gewiß seyn und einem blosen Nichtzweifeln.

und hat gegen sich über das Nichts als Nichts. So fällt der Mensch mit dem Verstande und durch ihn wieder in das Chaos, in das Ungestaltete zurück, und es offenbaret sich nur dieser Unterschied, daß das frühere ein volles Chaos war; das spätere ein leeres Chaos ist.

Das leere Chaos, die Ungestalt, das durchaus Unbestimmte (Platon und die Pythagoräer nannten es das Unendliche) ist das Unbedingte, das Absolute des Verstandes; jenes Phantasm, welches er über das Absolute der Vernunft erhebt, und als das Wesen aller Wesen, das allein wahrhaft objektive All- und Eine zu erkennen wähnt.

Könnte der philosophirende Verstand, aufsteigend zu immer weiteren Begriffen, zuletzt wirklich anlangen bei jenem alles Mannichfaltige in sich verschlingenden und es austilgenden Idealbegriff, dem er nachjagt; so würde er allerdings, mit dem Ende der Dinge, auch ihren Anfang gefunden haben.

Wir sagen, mit dem Ende auch den Anfang. Denn so wie der Verstand, abstrahirend, hinaufgestiegen wäre, von dem Bestimmten zu dem absolut Unbestimmten; so würde er, reflektirend

(wieder umkehrend) nun bequem auch wieder herabsteigen können, von dem absolut Unbestimmten zu dem Bestimmten. Aus dem Undinge würden auf sein Geheiß alle Dinge wieder auferstehen und hervorgehen; er würde nothwendig, so wie er vernichten konnte, aus dem Nichts auch alles wieder erschaffen können: Die Identität des Wesens und des Unwesens wäre an's Licht gebracht.

Ich bin, der ich bin. Dieser Machtspruch begründet alles. Sein Echo in der menschlichen Seele ist die Offenbarung Gottes in ihr: „Geschaffen nach Seinem Bilde, ein Gleichniß Seiner, des in sich Seyenden." Den Menschen erschaffend theomorphisirte Gott. Nothwendig anthropomorphisirt darum der Mensch. Was den Menschen zum Menschen, d. i. zum Ebenbilde Gottes macht, heißet Vernunft. †) Diese beginnet mit dem — Ich bin. Am Anfang war das Wort. Wo dies inwendige — das sich selbst Gleiche aussprechende — Wort ertönt, da ist Vernunft, da ist

---

†) S. die Anmerkung zu S. 236. dieses IIIten Bandes.

Person, da ist Freiheit. Vernunft ohne Persönlichkeit ist Unding, das gleiche Unding mit jener Grundmaterie oder jenem Urgrunde, welcher Alles und nicht Eines, oder Eines und Keines, die Vollkommenheit des Unvollkommenen, das absolut Unbestimmte ist, und Gott genannt wird von denen, die nicht wissen wollen von dem wahren Gott, aber dennoch sich scheuen ihn zu läugnen — mit den Lippen.*)

Ich bin der — Ich bin; der — Ich war; der — Ich werde seyn. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in dem Gefühl des Selbst- und in sich Seyns unzertrennlich verknüpft; das ist Geistes-

*) „Ohne Welt kein Gott, ist die Formel, in der sich der Naturalismus am einfachsten und deutlichsten ausdrückt. Alle Religionen aber haben von jeher den Satz umgekehrt und gelehrt: Ohne Gott keine Welt. Der Glaube an Gott ist uns gegeben, vor aller Weltanschauung; mit unserem Ich ist schon ein Ur-Ich gesetzt. — Tief im Gemüth schauen wir das Urbild des Lebens, und sehen es wiederstrahlen durch das verhüllte Antlitz der Natur, und staunen, und lieben, und beten an: und das ist Religion; nicht ein chemischer Identitätsproceß, wo wir uns mit der Natur in einen Schmelztiegel zusammenwerfen zu einer chaotischen Masse, und unser Leben aufgeben, und das der Natur und Gott dazu.“ S. Jenaische Allg. Lit. Zeitg. 1807. No. 131.

bewußtseyn, das ist „das von dem Ewigen uns eingedrückte Sigill.“

„Einige Mathematik und Physik hat in unübertrefflicher Vollkommenheit die Natur auch Thieren gegeben. Aber Jahrtausende hinauf Dschemschieden sehen, im heiligen Saal der Königsburg den Völkern Irans Ordnung und Recht spendend; über unsre Zeit Livius hören, sterben lernen von Leonidas, und Volksbefreiung von Tell: das, Menschen! kann nur der Mensch.“ *)

Nicht was du siehest; (auch das Thier bemerkt.)
Nicht was du hörest; (auch das Thier vernimmt.)
Nicht was du lernest; (auch der Rabe lernt.)
Was du verstehest und begreifst; die Macht,
Die in dir wirkt; die innre Seherin;
Die aus der Vorwelt sich die Nachwelt schafft;
Die Ordnerin, die aus Verwirrungen
Entwirrend webt den Knäuel der Natur
Zum schönen Teppich in und außer dir;
Das bist du Selbst; die Gottheit ists, wie du.

„Die Gottheit?“ Ja! denn denke dir
Der Wesen Chaos ohne Sinn und Geist,
Ohn' einen Allerfüllenden, der sich
Und allem Regel ist; gedenke dir

---

*) S. Joh. Müller's Vorrede zu Herders Denkmalen der Vorwelt.

Den großen Unsinn der Sinnreichesten
Natur, und stürz' unsinnig dich hinab
Ins öde Chaos, das sich selbst nicht kennt:
Dann wärest Du, wenns nirgend ist, ein Selbst.
Zurück in dich! in deinem innersten
Bewusstseyn lebt ein sprechender Beweis
Vom höchsten Allbewusstseyn. — Sey ein Thier,
Verliere dich; und wunderst dich, o Thor,
Daß du die Gottheit mit dir selbst verlorst?

„Der Wesen Harmonie“ — Ein leeres Wort,
Ohn' einen Hörer. Höre du sie tief
In deinem Herzen, und es nennt dein Herz
In tiefster Stille mit dem vollen Chor
Der Welten Ihn, das Höchste Selbst, den Sinn
Und Geist, das Wesen aller Wesen, Gott.“*)

Wenn eine kindische Vorstellungsart, nicht auf diese erhabene Weise, sondern also anthropomorphisirt, daß ein Gott erscheint, eingeschlossen, wie der Mensch, in eine körperliche Gestalt; ein Gott mit Händen und Füßen, der eines Auges bedarf um zu sehen, eines Ohres um zu hören, eines sinnenden und nachsinnenden Verstandes um zu wissen und zu wollen: so erhebt sich wider eine solche thörigte Vorstellungsart die Vernunft mit Recht.

---

*) Herders zerstr. Blätter VI. S. 78.

Aber noch tiefer muß es sie empören, wenn du, die Natur vergötternd, einen Gott lehrst, der das Auge schafft und nicht siehet, das Ohr pflanzet und nicht höret, den Verstand werden läßt und nicht vernimmt, nicht weiß und nicht will, und — nicht ist. Sprich: Es ist kein Gott! Aber sage und lehre nicht: Finsterniß sey das Licht, vernünftiges Daseyn ungöttliches Wesen, und das Inseln im Meer erzeugende Korallenthier Gott ähnlicher als der denkende, nach Tugend und Heiligkeit strebende, Liebe und Weisheit, das Schöne und Gute offenbarende Mensch. Sage auch nicht: das Ur- und Allwesen trete hervor im Menschen verklärt und ohne Abbruch; den ein solcher Anthropomorphismus würde sich nur scheinbar und trügend erheben über den ältern Fetischismus, den Pflanzen- Thier- Lingam- und Molochdienst.

Was hat der Mensch, daß man ihn ehre, wenn nicht dieses, daß er zu denken vermag, was höher ist als seine Vernunft, erhabener als das Weltall, den Geist, den allein durchaus selbstständigen, aus dem alle Wahrheit kommt, und ohne den keine Wahrheit ist.

Wir bekennen uns demnach zu einem von der Ueberzeugung: daß der Mensch Gottes Ebenbild in

sich trage — unzertrennlichen Anthropomorphismus, und behaupten, außer diesem Anthropomorphismus, der von jeher Theismus genannt wurde, ist nur Gotteslängnung oder — Fetischismus.

Um diesen, den abgöttischen Naturdienst, von Grund aus unter seinem Volke zu vertilgen, hielt einer der größten Gesetzgeber und Heroen des Alterthums, Mose, dasselbe vierzig Jahre lang in der Wüste auf. Und so wurde durch das Volk der Juden nach Jahrhunderten ein Volk der Christen möglich.*)

*) „Es ist unsäglich, sagt Herder, was für Schätze der Erkenntniß und Moralität des Menschengeschlechts am Begriff der Einheit Gottes zu hangen bestimmt waren. Er wandte vom Aberglauben, mithin auch von Abgötterei, Lastern und Scheusalen privilegirter göttlicher Unordnung weg, er gewöhnte daran, überall Einheit des Zwecks der Dinge, mithin allmählig Naturgesetze der Weisheit, Liebe und Güte zu bemerken, also auch in jedes Mannichfaltige Einheit, in die Unordnung Ordnung, ins Dunkle Licht zu bringen. Indem die Welt durch den Begriff Eines Schöpfers zu Einer Welt (κοσμος) ward, machte sich auch der Abglanz derselben, das Gemüth der Menschen dazu und lernte Weisheit, Ordnung und Schönheit. Welche Lehre und Poesie der Erde hiezu beigetragen hat, hat die nützlichsten Dinge bewirket. Die Ebräische hat es vorzüglich. Sie ist der älteste Damm gegen die Abgötterei gewesen, den wir kennen: sie goß den ersten schönen Lichtstrahl der Einheit und Ordnung in's Chaos der Weltschöpfung — und wurde durch ihre Erhabenheit und Wahrheit, durch ihre Einfalt und Weisheit allmälig die Leiterin der Welt.“ (Geist der Ebr. Poesie Th. I. S. 51. 52. erste Ausgabe. In den sämmtl. Werken Th. 1. S. 59. 60.)

In unsern Tagen, da zwei von einander sehr verschiedene, aber gleich merkwürdige Männer, Lavater und Joh. Georg Hamann, an jenen Ausspruch Johannes: „daß wer den Sohn läugne, auch den Vater nicht habe", beistimmend erinnerten; wurde allgemein wider sie ausgerufen, daß sie fanatische, mit einem Menschen Abgötterei treibende Schwärmer wären, voll Unwissenheit, Aberglauben und Intoleranz.

Ist es aber wirklich Unverstand und Schwärmerei, zu bekennen; man glaube an Gott — nicht um der Natur willen, die ihn verberge; sondern um des Uebernatürlichen willen im Menschen, das allein ihn offenbare und beweise? †)

Daß ein Mann wie Christus, allein unter dem Volke der Juden aufstehen konnte, ist schon mehrmals angemerkt worden, und kann von keinem philosophischen Geschichtskundigen geläugnet werden.

Ueber das Christenthum als Weltbegebenheit, seine Entwickelung aus dem Judenthum, seinen Geist, seinen Einfluß auf die Menschheit als Religion, endlich das Verhältniß dieser Religion zur Philosophie, und den wechselseitigen Einfluß der einen auf die andere — findet sich in dem VII. Bande von Tennemanns Geschichte der Philosophie (Hauptst. 5. Abschnitt 1) eine höchst lehrreiche Abhandlung.

Trefflich redet über denselben Gegenstand auch Joh. Müller im 6ten Kap. des 9ten Buchs seiner Universalgeschichte.

†) Der Leser wolle das, was zu dieser Stelle und dem unmit-

Die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal, eine ununterbrechbare Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende offenbaret, ausschließend mit gleicher Nothwendigkeit beides: Vorsehung und Ungefähr. Ein unabhängiges Wirken, ein freies ursprüngliches Beginnen, ist das in ihr und aus ihr durchaus Unmögliche. Willenlos wirket sie und rathschlaget nicht, weder mit dem Guten noch mit dem Schönen; auch schaffet sie nicht, sondern verwandelt absichtlos und bewußtlos aus ihrem finstern Abgrunde ewig nur sich selbst, fördernd mit derselben rastlosen Emsigkeit das Untergehen wie das Aufgehen, den Tod wie das Leben — nie erzeugend was allein aus Gott ist und Freiheit voraussetzt: die Tugend, das Unsterbliche.

Der Mensch offenbaret Gott, indem er mit dem Geiste sich über die Natur erhebt, und, kraft dieses Geistes, sich ihr als eine von ihr unabhängige, ihr

telbar folgenden Absatz, wegen des Anstoßes, den der Verfasser der vorhin S. 236. erwähnten Beurtheilung der Schrift von den göttlichen Dingen an dem hier Gesagten genommen hat, in der Vorrede zu dem gegenwärtigen IIIten Bande erinnert worden, nachsehen.

unüberwindliche Macht, entgegenstellt, sie bekämpft, überwältigt, beherrscht.

Wie der Mensch an diese ihm inwohnende, der Natur überlegene Macht lebendig glaubt; so glaubt er an Gott; er fühlet, er erfährt ihn. Wie er an diese Macht in ihm nicht glaubet; so glaubet er auch nicht an Gott; er siehet und erfähret überall blos Natur, Nothwendigkeit, Schicksal.

Wenn die Natur allein ist; dann ist sie das Allmächtige, und ein heiliger Wille ist überall nicht. Dann sind Tibere und Nerone, Ezeline und Borgia möglich, aber kein Sokrates, kein Christus.

Mit Wahrheit zeugte darum der Heilige von sich selbst: daß so man ihn erkenne, man auch erkenne den Vater; und daß wer an ihn glaube, nicht glaube an ihn, sondern an den, von dem er ausgegangen sey.

Christenthum in dieser Reinheit aufgefaßt, ist allein Religion. Außer ihm ist nur Atheismus oder Götzendienst.

Wenn der vierte Sohn der Maccabäerin, nachdem er, gleich seinen Brüdern, die schrecklichsten Martern

unerschütterlich ausgehalten, nun freudig mit den Worten stirbt: Schön ist es Menschen Hoffnung aufzugeben und Gott allein sich zu vertrauen; so spricht jedes menschliche Herz ihm die erhabenen Worte nach, zeugend, daß ein Gott sey und ein Geist aus Gott in des Menschen Brust, unüberwindlich der Sünde und dem Tode.

Der seine Tugend bewährende, das über ihn gegebene Ehrenwort des Schöpfers rechtfertigende Hiob, sitzet auf seinem Aschenhaufen als der Ruhm und Stolz Gottes. Wie er sein Unglück ertragen werde, darauf schauet Gott und mit ihm das ganze himmlische Heer. — Er sieget, und sein Sieg ist Triumph über den Sternen. — Sey es Geschichte, sey es Dichtung: der so dichtete, war ein Seher Gottes.*)

Und nun Er, „der Reinste unter den Mächtigen, der Mächtigste unter den Reinen, der mit seiner durchstochenen Hand Reiche aus der Angel, den Strohm der Jahrhunderte aus dem Bette hob, und noch fortgebietet den Zeiten!“ **) — Wer mag bekennen,

---

*) S. Herder vom Geist d. Ebr. Poesie Th. I. S. 143. erste Ausg. Sämmtl. Werke Th. I. S. 140.

**) Friedr. Richter: Ueber den Gott in der Geschichte und im Leben.

daß Er war, und zugleich sprechen: es ist kein Gott, keine Vorsehung, keine waltende Liebe über dem lichtlosen Schicksal, dem blinden Ungefähr?

Dennoch — „Gehe ich nun stracks vor mich, so ist Er nicht da; gehe ich zurück, so spüre ich ihn nicht!“ Christus selbst stößt am Kreuze den erschütternden Ruf aus: ”Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ Verscheidet aber mit den Worten: „Vater in deine Hände befehl' ich meinen Geist!“ So der Mächtigste unter den Reinen, der Reinste unter den Mächtigen. Dieser Kampf und dieser Sieg ist Christenthum. Zu diesem Christenthum bekennet sich der Verfasser dieser Schrift, und schließet mit diesem Bekenntniß sein Werk.

Beilage A.

zu S. 357.

Spinoza war in Absicht des Systems der absoluten Identität nicht blos Vorläufer, er selbst war Erfinder und erster Lehrer desselben. Die eigentliche große philosophische That dieses stillen und tiefen Denkers, noch gar nicht so gewürdigt und erhoben wie sie es verdient, ist die von ihm zuerst vorgenommene reine Scheidung ohne Trennung, des denkenden von dem ausgedehnten Wesen. Indem er in seiner zweiten Definition die Worte niederschrieb: at corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore, begründete er schöpferisch sein neues System, welches in der That und Wahrheit Eines und dasselbe ist mit dem neuesten der Objekt-Subjektivität, oder der absoluten Identität des Seyns und Bewusstseyns.

Als eine für sich klare, keines Beweises bedürfende Grundwahrheit stellte Spinoza den Doppelsatz auf: das denkende Wesen könne so wenig aus dem ausge-

dehnten Wesen als eine Folge, Modification oder Wirkung hervorgehen, als umgekehrt das ausgedehnte Wesen aus dem denkenden; oder, die Materie könne so wenig den Geist zeugen, als der Geist die Materie. Beide, folgerte er, sind in der alleinigen untheilbaren Substanz nothwendig und von Ewigkeit her vereinigt, sind consubstanziell, und verhalten sich zu einander wie Seyn und Bewusstseyn.

Geist und Körper bestimmen, beherrschen, überwältigen keiner den andern; beide zusammen machen im strengsten Verstande Eines und dasselbe Wesen aus; der Geist ist nichts anders und mehr als die Seele eines Leibes, das ist „der unmittelbare Begriff eines einzelnen wirklich vorhandenen Dinges, und außer diesem nichts. Unmöglich kann daher die Vollkommenheit, Vortrefflichkeit und Macht der Seele eine andere seyn, als die Vollkommenheit, Vortrefflichkeit und Macht ihres Leibes, u. s. w.“ *)

Auf keine Art und Weise kann demnach das aus-

---

*) Objectum ideae, humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud. Eth. P. II. Pr. 13. s. Ueber die Lehre des Spinoza §. XXIII. u. f. f. der Darstellung des Spinozistischen Lehrgebäudes.

gedehnte Wesen des Spinoza als ein Stoff betrachtet werden, dem das denkende Wesen die Form ertheilte, wie bei Platon, dem die Seele Ursache und überall das Erste ist. Dem Spinoza ist das ausgedehnte Wesen alles objektiv-(nach seinem Sprachgebrauch, formell-) Seyende, Wesende und Wirkende, das eigentlich Reale; das denkende Wesen hingegen das nur diesem gemäß vorstellende. Wie scharf er also auch dieses von jenem, seine essentia objectiva von seiner essentia formali, das geistige von dem körperlichen Wesen scheidet; so ist seine Lehre doch in Wahrheit durchaus materialistisch, denn es hat das denkende Wesen, ungeachtet seiner Unabhängigkeit von dem ausgedehnten Wesen, keinen andern Gegenstand des Vorstellens und Denkens als eben dieses ausgedehnte Wesen.*)

Sollte dieses System absoluter Objektivität sich in ein System absoluter Subjektivität verwandeln, so mußte zuvörderst das ausgedehnte Wesen der Substanzialität beraubt werden. Die Nichtsubstanzialität des ausgedehnten Wesens darzuthun, bestrebten sich Ma-

*) Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit. s. Eth. P. II. Pr. 23.

lebranche, Leibnitz, Berkeley. Nothwendig blieb nun das denkende Wesen als das allein Substanzielle übrig — aber nur so lange, bis ein noch scharfsinnigerer Denker auftrat, der auch von dem denkenden Wesen erwies, was seine Vorgänger blos von dem ausgedehnten Wesen erwiesen hatten, nämlich, daß es als substanzielles Wesen ebenfalls nur für Erscheinung gelten könne. Das cogito als überführtes bloses Prädikat, konnte sein ergo nicht mehr aussprechen; es verlohr das sum, und mit demselben überhaupt alle Realität.

So wurde durch unsern Kant, ganz wider seine Absicht, ein zweiter Spinozismus begründet, den ich anderswo einen verklärten genannt habe.*) Man könnte aus diesem Gesichtspunkte auch so unterscheiden,

*) In dem Briefe an Fichte. Mit Wenigem ist dort angedeutet worden, wie der speculative, seine Metaphysik ausarbeitende Materialismus, sich zuletzt von selbst in Idealismus verklären müsse; wie also diese zwei philosophische Hauptwege: der Versuch alles aus einer sich selbst bestimmenden Materie allein, oder allein aus einer sich selbst bestimmenden Intelligenz zu erklären, keineswegs aus einander gehen, sondern allmählig annähernd bis zur gänzlichen Berührung, an dasselbe Ziel leiten. Ich zeigte, wie im Grunde nur wenig gefehlt habe, daß die später vorgenommene Verklärung des Materialismus in Idealismus schon durch Spinoza selbst geschehen sey, da seine dem ausgedehnten wie dem denkenden Wesen

daß man das ältere System mit dem Namen Material-Idealismus, das neuere mit dem Namen Ideal-Materialismus bezeichnete. Es ist aber von dem geistreichen Urheber selbst des neueren Identitätssystems gezeigt worden, daß es gleichgültig sey im System, ob vom Objekt ausgegangen werde oder vom Subjekt, indem man auf beiden Wegen, wenn nur richtig philosophirt werde, zu demselben Resultate und der ganzen Wahrheit gelange. Eben dieses hatte, auf seine Weise, auch Spinoza schon gethan, und nirgendwo erscheint der große Mann tiefsinniger, auch erhabener und liebenswürdiger, als hier, wo er, was Gewißheit sey und wie die Seele ihrer theilhaftig werde, aus seinem innersten Bewusstseyn offenbart.*) Hier, wo er an Platon, den Lehrer der eingebohrnen Ideen und ihrer objektiven Gültigkeit, nicht blos erin-

---

auf gleiche Weise zum Grunde liegende Substanz, diese Eine Materie zweier ganz verschiedenen Wesen, im Grunde nichts anders bedeute, als die absolute Identität selbst des Objekts und Subjekts, des Seyns und Bewusstseyns, des Körpers und des Geistes.

*) S. die Abhandl. de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. opp. posth. p. 357 — 392. — Und in der Ethik die verschiedenen Stellen, wo von den drei Gattungen der Erkenntniß, der sich selbst bewährenden Wahrheit und vollkommenen Gewißheit gehandelt wird.

nert, sondern auffallend mit ihm zusammentrifft, findet sich auch, unter ähnlichen und andern Namen, als norma veritatis, was der neuere Spinozismus die intellectuelle Anschauung des Absoluten nennt; ein Ausdruck, der, nach meinem Urtheil, nicht gerade zu widersinnig und verwerflich ist.*) Wir bedürfen doch wohl eines eigenthümlichen Ausdrucks, um die Art des Bewusstseyns zu bezeichnen, in welcher sich uns das an sich Wahre, Gute und Schöne vergegenwärtigt und als ein Ueberschwängliches, in keiner Erscheinung darstellbares Erstes und Oberstes, offenbart; mit welcher die Ideen, die allerhöchsten Aussprüche der Vernunft, in den Verstand als unmittelbare, nicht durch den Sinn erst zu vermittelnde Erkenntnisse übergehen, so, daß sich nicht nur mit diesen Erkenntnissen das volle Gefühl der Wahrheit und Gewißheit, das die sinnlichen Anschauungen begleitet, unläugbar verbindet, sondern auch durch sie erst das ganze Gemüth des Menschen der vollkommensten Gewißheit des Wahren auf eine unaussprechliche Weise theilhaftig wird.

---

*) Auch nicht nach dem Urtheil des scharfsinnigen Fries. S. Neue Kr. d. Vst. B. I. S. 194. §. 53.

Kant sagt in der Kr. d. Urtheilskraft (Einl. S. XVIII): „der Naturbegriff mache seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst; der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objekte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig". — Ich frage, ob eine objektive Vorstellung ohne sinnliche Anschauung nicht eine intellectuelle Anschauung genannt werden dürfe? — Oder, ob sich wohl eine objektive Vorstellung ohne etwas der Anschauung analoges, d. i. ohne Wahrnehmung, denken lasse?

Freilich, wenn das an sich Wahre, Gute und Schöne nur aus Noth erfundene Ideen, unzulässig erweiterte Verstandesbegriffe ohne objektive Gültigkeit, nur Kategorien in der Verzweiflung sind; dann ist eine sie bewährende intellectuelle Anschauung widersinnig und überflüssig, denn sie sollen in der That und Wahrheit nicht bewährt, sondern nur erklärt, als heuristische Fictionen begreiflich gemacht werden.

Aecht Platonisch schreibe ich der Vernunft aller erschaffenen Wesen Receptivität und Spontaneität zu, als Vermögen des Wahrnehmens und Ergreifens, des

Findens und Festhaltens, welche vereint mit einander ursprüngliche Quelle der Vernunftwahrheit sind. *) Es ist in jedem endlichen oder sinnlichen Wesen (denn jedes endliche Wesen ist nothwendig ein sinnliches) die Vernunft nichts andres als der Sinn für das Uebersinnliche. Wie der körperliche Sinn durchaus positiv ist und nur offenbart, so auch der geistige, die Vernunft. Darum philosophirt nur der zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Wahrnehmung in der Mitte schwebende, auf beide in gleichem Maße sich beziehende Verstand. Diese zwiefache Beziehung übersehend, haben Einige, mit ausschließendem Vertrauen auf das Uebersinnliche, den Verstand, als sey er allein anwendbar auf den Inbegriff des Sinnlichen, auf die Erfahrungswelt, schwärmerisch gelästert. Andere, gleichfalls die zwiefache Beziehung verkennend, mit ausschließendem Vertrauen auf das Sinnliche, haben sich wider die Vernunft aufgelehnt, und ihre unmittelbaren Offenbarungen mit vielem Schein als blose Erdichtungen ausgelegt. Beides ist gleich verwerflich. Es möchte aber kaum möglich seyn, dem zweiten Irrthum zu entgehen, sobald man die intellectuelle An-

*) V. De Republica L. VII. L. X. L. VI.

schauung blos deswegen läugnet, weil sie sich durchaus nicht in eine sinnlich materielle übersetzen läßt, das heißt: weil die Vernunft mit dem Verstande nur durch unsichtliche Gesichte — das Schauen der Ahndung — welche wir Gefühle in edlerer Bedeutung nennen, Gemeinschaft hat.

Einer der achtungswürdigsten Denker des Mittelalters, Hugo de sancto Victore, läugnete, daß die menschliche Vernunft Etwas von Gott begreifen könne, und behauptete nur ein Glauben, welches zwischen dem Meinen und Wissen in der Mitte liege. Denn Gott, sagte er, kann seinem Wesen nach gar nicht gedacht werden, auch nicht einmal analogisch, da Gott über alles, was wir kennen, über Körper und Geist erhaben ist, und der Mensch nur das Relative denken kann. Der Glaube ist daher der einzige Ueberzeugungsgrund für das Seyn Gottes, weil es nicht so wie die Außendinge und die Seele selbst wahrgenommen werden kann. Es läßt sich aber, setzt er hinzu, ein zuverlässigerer Ueberzeugungsgrund auch nicht denken, als daß etwas geglaubt wird, was die Vernunft nicht begreifen kann. „Denn wie könn„ten alle heilige und gerechte Menschen aus dem Ver-

„langen nach dem ewigen Leben mit solcher Einheit das „gegenwärtige Leben verachten, wenn sie nicht von „der Wahrheit desselben eine Vorem„pfindung hätten, die unsere Einsicht „übersteigt.“ — Ein trefflicher Gedanke — bemerkt Tennemann — der aber nahe an Mystik streift.*)

Und welcher höhere und tiefere, intellectuelle oder sittliche Gedanke streifte denn wohl nicht an Mystik?

Mystisch, durchaus geheimnißvoll ist der Beginn unserer Erkenntniß, die unbegreifliche Voraussetzung eines, alles Wahre, Gute und Schöne in sich fassenden und außer sich erzeugenden Urwesens. „Nur nach „Voraussetzung dieses verborgenen Grundes sind wir „des Begriffes der Wahrheit überhaupt fähig.“ Das Vermögen dieser Voraussetzung nennen wir Vernunft.

Wie kommt aber die Vernunft zu dieser Voraussetzung, mit der ihr zuerst der Begriff der Warhheit wird, da sie, „wenn sie sich in der Betrachtung „über alle sinnliche Anschauung erhebt, nach vollen-

---

*) S. Geschichte d. Philosophie von Tennemann B. VIII. S. 206 — 212.

„deter Abstraction nur den Begriff des Nichts als ihr „eigenes reines Product übrig behält.“

Man antwortet: sie kommt dazu, eben deswegen! —

„Weil die Vernunft unmöglich das reine Nichts, das ihr nach vollendeter Abstraction allein übrig bleibt, für den Grund und Anfang der Dinge und ihrer selbst, für das Substrat der Wesen, für das Alpha und Omega halten kann; so setzet sie, nothgedrungen, an die Stelle des Nichts das entgegengesetzte des Nichts, das Unbedingt-Seyende und Wirkende, das Absolute, den Gott.“

Oder man spricht: „die Quelle dieser Voraussetzung ist ein über alle objektive und subjektive Natur, „über alle Begriffe, Anschauungen und Gefühle hin- „ausstrebendes unergründliches Verlangen, womit „sich unsere Natur, im höchsten Sinne des „Worts, an ein Allerhöchstes, ein schlechthin „Unvergleichbares hängt. Kraft dieses Ver- „langens schwebet der Vernunft das Absolute idea- „lisch vor, wird von ihr gesucht, als ein Objekt „fixirt, aber nie als ein wirklich Seyendes, und „außer ihr, von ihrer Vorstellung unabhängig Vor- „handenes, erkannt.“

Ist aber wohl ein Verlangen, ein Suchen und Streben, ohne eine wenigstens dunkele Vorstellung des verlangten, gesuchten und angestrebten Gegenstandes möglich? Aus dem schmerzhaften Gefühl des Hungers, sagt Platon, kann die angenehme Vorstellung der Sättigung und dessen, was sie bewirkt, der Speise, nicht hervorgehen. Das Bedürfniß, als solches, offenbaret nicht, was ihm abhilft, dieses entdeckt erst die Erfahrung. Die Erfahrung selbst aber wird nur möglich durch eine mit ursprünglicher Vorsehung begabte, göttlich wahrsagende Seele.*) —

Wenn die Voraussetzung des Absoluten — der Begriff des Absoluten so bestimmt, wie er vorhin von uns bestimmt wurde — nur eine Nothlüge der Vernunft ist, womit sie sich selbst hintergeht; so ist sie eine Lügnerin von Anfang: denn sie beginnt mit dieser Voraussetzung, ja sie ist ganz und gar mit ihr Eines und dasselbe.

Ist die Vernunft aber keine Lügnerin, so hat sie den Begriff des Absoluten nicht aus sich, sondern sie

*) S. die tiefsinnige Erörterung und unübertreffliche Ausführung dieser wichtigen Wahrheit im Philebos.

selbst wird erst aus ihm und durch ihn; er ist ihr gegeben, und sie ist sich selbst gegeben mit ihm. Wie sie der Realität dieses Begriffes unbedingt vertraut, so vertrauet sie sich selbst. Die Art und Weise der Bewährung dieser Realität in der Vernunft wird dem Verstande nicht offenbar; es reflectirt sich in ihm nur die Zuversicht selbst der Vernunft, und ein unüberwindliches Gefühl vertritt die Stelle der Anschauung.

Wenn man versucht dieses Gefühl, jene unsichtlichen Gesichte — das Schauen der Ahndung — in sichtliche Vorstellungen zu verwandeln; oder die Gewißheit aus der ersten Hand, die wir, aus Mangel eines besseren Ausdrucks, Glaube nennen, in eine Gewißheit nur aus der zweiten, die unbedingte Ueberzeugung in eine bedingte: so entsteht, in dem ersten Falle, Schwärmerei; in dem zweiten, leerer Formalismus, eine unmögliche Philosophie durch blose Logik.

Auf diese Weise müssen, glaube ich, die Ausdrücke des Verfassers der vortrefflichen Abhandlung über das Ideal-Objekt des vernünftigen Verlangens — aus der wir vorhin einige Stellen,

um uns an ihnen zu entwickeln, ausgehoben haben — gedeutet werden, wenn er behauptet: „der nach dem Absoluten forschende menschliche Verstand fixire in speculativer und practischer Hinsicht zunächst und unmittelbar nichts andres, als ein rein vernünftiges Verlangen, das mit der Vernunft selbst identisch sey, und alle anderweitige Begründung verschmähe.*)“ — Gewiß hat dieser eben so geistreiche als scharfsinnige Denker nicht Kants antiplatonische Lehre von der Idee des Absoluten mit andern Worten blos wiederholen wollen!

In Absicht der Kantischen Lehre von dem Absoluten und den Ideen überhaupt macht ein anderer ausgezeichneter Denker folgende treffende Bemerkung. „Kants speculative Vernunft ist nichts als das blose Schlußvermögen, das Reflexionsvermögen. ... Die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft wurde von ihm immer nur dunkel, nie mit Deutlichkeit, vorausgesetzt. Aus diesem Grunde blieben dann auch seine practische Vernunft und ihr Glaube, die er auch nur als Thatsache auffaßte, etwas

*) Neues Museum der Phil. u. Lit. B. I. Heft. 1. S. 37.

sehr dunkles, sobald man fragte, wie wir dazu kämen? Denn er sah auch hier unmittelbar immer nur das, was dem Reflexionsvermögen gehörte.“

„Die Eintheilung (setzt derselbe gründliche Forscher hinzu): Alle unsere Erkenntniß ist entweder Anschauung oder Begriff, ist nur richtig, wiefern wir sie so betrachten, wie sie unmittelbar Gegenstand der innern Wahrnehmung wird. Wir werden uns unserer Erkenntnisse nur als Anschauungen oder durch Begriffe bewusst. Allein wenn wir nicht auf dieses blose Verhältniß des Wiederbewusstseyns unserer Erkenntnisse in unserem Innern, sondern auf ihr unmittelbares Vorhandenseyn im Gemüthe sehen, so ist jene Eintheilung unvollständig; es giebt neben den klaren Vorstellungen der Anschauungen und Begriffe noch dunkle (Vorstellungen), und zu diesen gehört vorzüglich die unmittelbare unaussprechliche eigne Erkenntniß der Vernunft.*)“

Wenn Licht in das Finstere dringt, so kann es scheinen, als hätte jenes aus diesem sich nur entwickelt;

---

*) S. Fries Neue Krit. d. Vnft. B. I. S. 204 — 206.

und die Reflexion, unberichtigt durch eine höhere Weisung, wird unfehlbar also wähnen.

> Siehe, vor allem zuerst ward Chaos . .
> Erebos ward aus dem Chaos, es ward die dunkele Nacht auch.
> Dann aus der Nacht ward Aether und Hemera, Göttin des Lichtes,
> Welche sie beide gebar von des Erebos trauter Empfängniß.*)

Diese uralte Lehre ist auch heute noch die Lehre gepriesener Weisen. Eine Vorsehung zu glauben, scheint ihnen kindisch, weil sie schöpferische Freiheit nur als blindes Ungefähr; Vernunft, nur als sich selbst anschauende, sich selbst durchsichtige Nothwendigkeit, zudenken wissen.

Man erinnere sich der gefesselten Höhlenbewohner im siebenten Buche von Platons Republik; ihres Gelächters über die von dem Anschauen der oberen Dinge zurück gekehrten Lichtgeblendeten; ihrer Sorge, daß nicht ihre Augen eben so verdorben werden möchten, und sie der Deutlichkeit der Erkenntniß verlustig würden, deren sie gegenwärtig sich erfreuten: wer es unternehmen würde sie zu lösen und hinauf zu

*) Hesiods Theogonie; übersetzt v. Voß.

führen zu jenem das Anschauen des Wirklichen vertilgenden Lichte, den solle man ergreifen und tödten.

Unsere eigene feste Ueberzeugung ist diese:

Jene „unmittelbaren unaussprechlichen eigenen Erkenntnisse der Vernunft, die in den Verstand nur als dunkele Vorstellungen treten," sind in sich: Licht der höchsten Erkenntniß; jenes, von dem mit Platon, Spinoza sagt: daß es sich selbst und die Finsterniß offenbar mache.

„Im Erkennbaren, sagt Platon, ist die Idee des Guten das Aeußerste, und kann kaum gesehen werden. Wo sie gesehen wird, da muß man sie für die Ursach alles Richtigen und Schönen halten, die in der sichtbaren Welt das Licht, und die Sonne, des Lichtes Quell, gebar, in der idealen Welt aber selber, als Quelle, Wahrheit darreichet und Sinn. Diese Idee muß derjenige erblickt haben, der, es sey im Stillen für sich, oder öffentlich verständig handeln will." (De Republ. L. VII. Vol. VII. p. 133. ed. Bipont. Nach der Stolb. Uebersetz. im IIIten Theil der auserlesenen Gespr. des Platon S. 305).

Beilage B.

Zu S. 395.

„Es giebt Leute, sagt Platon, und sie stehen im Rufe großer Einsicht, welche behaupten, alles was ist, war und seyn wird, habe seinen Ursprung zu verdanken, entweder der Natur, oder der Kunst, oder dem Ungefähr. Die Natur und das Ungefähr, sagen sie, bringen dasjenige hervor, was das Größte und Schönste ist; die geringern Dinge erschafft die Kunst, indem sie die ersten und Haupterzeugnisse, die sie aus den Händen der Natur empfängt, auf allerlei Weise gebraucht, um jene minder erhebliche Werke, welche wir künstliche nennen, zu bilden und zusammen zu setzen. Das Feuer, das Wasser, die Erde sind, sagen sie, Erzeugnisse der Natur und des Ungefährs, die Kunst hat keinen Antheil daran. . . . Aus der Mischung streitender Kräfte,

welche das Ungefähr nach Gesetzen der Nothwendigkeit hat herbeiführen müssen, ist alles entstanden, was wir sehen: der Himmel mit seinen Gestirnen, die Thiere und Pflanzen, nebst dem Wechsel der Jahreszeit, ohne Dazwischenkunft einer Intelligenz, ohne Gott, ohne Kunst; dies alles, behaupten sie, ist geworden allein durch die Natur und das Ungefähr. Aus diesen zwei Anfänglichen und Ersten ist nachher die Kunst hervorgegangen, eine Erfindung der Sterblichen und selbst sterblich. Nicht wahre Wesen, sondern nur eitle Schattenbilder, die kaum einige Züge von Wahrheit an sich haben, vermag sie nachahmend hervorzubringen. Wo sie wesenhafteres erzeugt, da hat sie die Natur zu Hülfe genommen, und wirkt mit ihren Kräften. Beispiele davon sind die Heilkunst, die Agricultur und Gymnastik; einigermaßen auch die Kunst der Staatsverwaltung: die aber von der Natur nur wenig, von der Kunst beinah alles hat, weswegen auch die ganze Gesetzgebung einer wahren Begründung ermangelt."

„Die Götter, sagen eben diese Männer, sind, gleich den Gesetzen, Erzeugnisse der Kunst, und in

keinem Lande dieselben, sondern unter jedem verschiedenen Volke verschieden, je nachdem sich die Gesetzgeber darüber vereinigt haben."

„So ist auch das Schickliche ein andres nach der Vorschrift der Natur, ein andres nach dem Willen des Gesetzes. Von einem Gerechten weiß die Natur durchaus nichts; die Menschen aber nennen gerecht, was die Gesetze auf die verschiedenste Weise und häufig wechselnd, so zu nennen verordnen, ohne daß die Natur den geringsten Antheil daran habe." (De Legibus L. X. p. 74 — 76. ed. Bip. Vol. IX.)

Diesem alle Sittlichkeit zerstörenden System entgegen, beweist Platon, daß nicht eine blinde Causalität, wie jene weise Männer behaupten, sondern eine Causalität nach Vorstellungen, ein vernünftiger Wille, eine absichtvolle Intelligenz, als das absolut Erste, aus dem alles andre hervorgegangen sey, nothwendig angenommen werden müsse; daß folglich die Kunst älter sey als die Natur.

Wenn seine Beweise von einer strengen Kritik auch mangelhaft erfunden werden, so halten seine Behauptungen den entgegengesetzten doch wenigstens das

Gleichgewicht. Zwischen Naturalismus und Theismus wählet das Gemüth zuletzt mit einer ähnlichen Freiheit, wie zwischen Sittlichkeit und Wohlleben. Der Glaube an Gott ist keine Wissenschaft, sondern eine Tugend.

Beilage C.

Zu S. 408.

Eine vernünftige Erkenntniß wird allgemein so erklärt, daß sie eine Erkenntniß aus Gründen sey. Wir erkennen aber nur dann aus Gründen, wenn das Axiom, daß das Ganze nothwendig allen seinen Theilen zusammen genommen gleich sey, in einem besondern Falle bei uns zur Anwendung kommt.

Wo die Anwendung dieses Axioms nicht Statt findet, da ist auch keine Erkenntniß aus Gründen möglich; denn in keinem Falle ist die Erkenntniß aus Gründen eine andere, noch kann sie irgendwo eine andre seyn, als die Erkenntniß wechselsweise der Theile aus dem Ganzen, welches sie zusammen genommen ausmachen; und wieder des Ganzen aus seinen Theilen, in sofern diese nothwendig zu ihm, und in ihm nothwendig zu einander gehören. Ich beweise, indem ich

den Ort oder die Stelle zeige, den ein bestimmter Theil in einem bestimmten Ganzen nothwendig einnimmt. Was nicht als ein Theil zu einem Ganzen gehört, läßt sich weder demonstriren noch deduciren. Eingeschlossen findend, bejahen; ausgeschlossen findend, verneinen wir.

Das Nichtachten darauf, daß wir unter dem Grunde nie etwas andres verstehen als den Inbegriff, die Allheit der Bestimmungen eines Gegenstandes, hat unendliche Verwirrungen in der Philosophie angerichtet.

Nun sind aber nicht nur alle Theile, oder Bestimmungen, oder Prädicate zusammen genommen dem Ganzen, welches sie in sich vereinigt, gleich, und mit ihm oder dem Gegenstande Eines und dasselbe; sondern sie stellen sich, und zwar eben deswegen, auch nothwendig als mit ihm zugleich vorhanden dar, so daß objektiv weder das Ganze vor seinen Theilen vorhanden seyn, noch die Theile, als Theile dieses Ganzen, vorhanden seyn können, vor ihm. Mit andern Worten: zwischen Grund und Folge, zwischen Subjekt und Prädicat, ist das Eintreten einer Zeit schlechthin unmöglich.

Mit dem Eintreten der Zeit verwandeln sich die Begriffe von Grund und Folge in die Begriffe von Ursache und Wirkung. Wie aber die Wirkung aus der Ursache hervorgehe und beide mit einander auf eine nothwendige Weise verknüpft sind, erkennen wir nur dann, wenn wir von der sie von einander trennenden Zeit in der Reflexion abstrahiren, die Ursache in Grund (Subjekt) die Wirkung in blose Folge (Prädicat) verwandeln; und beides (Ursache und Wirkung) in einander fallen lassen können. So erklären wir z. B. einzelne und ganze Folgen von Handlungen eines Menschen, aus seiner beständigen Gemüthsbeschaffenheit, seinem unveränderlichen Charakter. Wo wir auf diese Weise nicht verfahren, in der Betrachtung nicht die Zeit vertilgen können, da gelangen wir auch zu keiner Einsicht, sondern erwerben durch die Erfahrung blos, gleich den Thieren, Erwartung ähnlicher Fälle.

Diese vorlängst von David Hume dargethane Wahrheit brachte unsern Kant, nach seinem eigenen Geständniß, auf sein System der Subjektivität. Dieses aber: der Kantische Kriticismus oder transscendentale Idealismus, anstatt die Verwechselung

und Vermischung der Begriffe von Grund und Ursache als einen Irrthum aufzudecken, rechtfertigte sie vielmehr, und führte systematisch zu der im Text erörterten Behauptung: daß in Wahrheit nichts geschehe.

Lange vor der Erscheinung der Krit. d. r. Vernunft und ohne D. Hume, war dem Verfasser dieser Betrachtungen auf seinem eigenthümlichen Wege jener nur etwas anders gestaltete Einwurf wider die Realität des Causalbegriffes begegnet, den er in den Briefen über die Lehre des Spinoza (S. 16 und 17 der ersten, S. 27 der zweiten Ausg.) zuerst vortrug, und hierauf in dem Gespräch über Idealismus und Realismus ausführlicher erörterte. Ich verweise auf diese Erörterung, welche die eben angeführte Verwechselung und Vermischung der wesentlich von einander verschiedenen Begriffe von Grund und Ursache rügt; und setze hier nur folgendes noch hinzu.

Allerdings ist der Begriff des Grundes: des Alles und Einen, der oberste Begriff im Verstande. Der oberste Begriff aber in der Vernunft und mit ihr Eines und dasselbe, ist der Begriff der Ursache, des in sich Seyenden und allein aus sich hervor-

bringenden, des unerschaffenen Schaffenden — des absolut Unbedingten.

Der Verstand läugnet die Ursache, die über dem Grunde und ein ganz Anderes ist, weil er, nach Kants richtiger Bemerkung (Vorr. zur Krit. d. r. Vnft. S. XX.) das Unbedingte nur als einen Widerspruch denken kann. Die Vernunft hingegen behauptet die Ursache, die über dem Grunde und ein ganz Anderes ist, weil sie in ihr allein lebet, webet und ist.

Wer nicht zu unterscheiden wisse, lehrte Platon, zwischen der Einheit, welche der Verstand mit dem Vielen und Verschiedenen, dem Uneinen, auf mannichfaltige Weise erzeuge durch Begriff und Wort; und dem in der Vernunft, dem Geistesbewusstseyn, der Seele, sich unmittelbar offenbarenden Einen, welches das Eine selbst (τὸ ἓν αὐτὸ) sey: dem trete nothwendig überall das Wort vor das Wesen; das Abbild, und des Abbildes trügerischer Schein vor das Urbild, so daß dieses, das Wahre und Wesenhafte, das nur sich selbst Gleiche, gar nicht mehr von ihm gesehen werde, und er vorgebe, gleich den Zauberern, auch sich selbst überrede, alles mit Worten machen zu können: in Wahrheit aber verliere ein solcher mit

dem Grunde der Rede die Rede selbst; denn was er vorbringe, sey leerer Schall — Trug und Lüge.*)

Wenn Platon behauptet, die einzelnen wirklichen Wesen setzten voraus, als ihre Ursache, die Arten, die Arten aber, auf gleiche Weise, die Gattungen; so war dies bei ihm keinesweges, wie man vielfältig behauptet hat, und auch Kant glaubte, die Folge einer logischen Täuschung. Seine Arten und Gattungen sind offenbar keine blos logische oder Nominalwesen, keine früher vorhandenen Wirklichkeiten blos abgezogene Begriffe, die von diesen Wirklichkeiten alle ihre Wahrheit nehmen, und gar nichts wären ohne sie. — Die Gattungen, die Ideen des Platon, sind ihm wirklich und wahrhaft vor den Arten und einzelnen Dingen, und machen diese im eigentlichsten und strengsten Verstande erst möglich, auf eine ähnliche Weise, wie der Gedanke eines ersten Erfinders und das von ihm, nach diesem Gedanken, erschaffene Musterbild früher sind, als die Unendlichkeit der Nachbildungen nach der im Musterbilde offenbarten Absicht und Regel; dergestalt, daß diese spätere Vielheit

*) S. d. Sophisten, den Kratylos am Schlusse, den Theätetos.

erst möglich wurde durch jenes frühere Eine, und aus ihm hervorging. Durch die entstandene Vielheit wird aber keineswegs das Eine, aus welchem sie entsprang, selbst vervielfältigt, sondern es bleibet dieses ewig nur das Eine, und kann schlechterdings nicht vervielfältiget werden.

Als Vielheit und aus der Vielheit oder Mehrzahl entstehet nichts, sondern es entstehet immer nur aus Einem Eines. Es werden nicht erfunden Uhren, Schiffe, Webstühle, Sprachen; sondern es wird erfunden — eine oder die Uhr; ein oder das Schiff, eine oder diese Sprache.

Von keinem einzelnen und besonderen der verschiedenen Dinge solcher Art: von keiner Uhr, von keinem Schiffe, von keiner Sprache wird gesagt, noch dürfte gesagt werden, daß es sey — die Uhr, das Schiff, die Sprache. Also zu reden gebühret nur von der Einen Ursache, man nenne sie Art, Gattung, Gesetz, Gedanken oder Seele, aus welcher das Viele und Mannichfaltige entsprungen ist, und woraus es zu entspringen fortfährt.

Das seinem Wesen nach Eine kann nicht eingehen in das seinem Wesen nach Un-Eine, nicht in ein leb-

loses Mannichfaltiges, und in ihm und aus ihm erzeugen etwas, das wahrhaft Eines wäre, und als solches in sich selbst bestünde. Jenes kann aus diesem nur Theile also bewegen, nöthigen und binden, daß ein Wesen erscheint, welches kund thut den schöpferischen Geist dem ähnlichen Geiste. Alsdenn hat das Ungestalte zwar Gestalt gewonnen, aber nur eine äußere, ihm fremde und aufgedrungene, keine innere um ihrer selbst willen vorhandene, keine ein Inwendiges äußerlich blos darstellende Gestalt, die sich selbst zu lieben und selbst zu erhalten fähig wäre. Zwar weiset jede auch dieser Gestalten hin auf eine Seele, aber sie ist außer ihnen. Sie verkündigen Absicht, also einen Geist; aber in ihnen selbst wohnet keiner. Ihre Ursache, der Geist, wusste von ihnen ehe denn sie waren; aber sie selbst, wirklich geworden, wissen nicht von sich. Der sie hervorbrachte, liebte in ihnen seinen Zweck, seine Absicht, und sie entsprangen aus dieser Liebe; aber sie selbst lieben sich nicht, streben nicht nach Erhaltung, sondern mit jedem ihrer Theile neigen sie sich unablässig zurück nach dem Uneinen, und trachten durch Auflösung wieder in dasselbe einzugehen.

Also: der von einem denkenden Wesen aus ihm selbst hervorgebrachte Gedanke kann von ihm, dem denkenden Wesen, ausgehen und sich als bildende Kraft beweisen in dem Ungebild, dem Nichtdenkenden, dem Leblosen, dem seinem Wesen nach Uneinen, und in ihm und aus ihm erzeugen wirkliche Dinge, Abbilder des in ihm wohnenden Urbildes; aber das denkende Wesen vermag nicht zu beseelen diese Abbilder, wenn es selbst ein nur erschaffenes, von einem Höheren ausgegangenes Wesen ist. Selbstseyende Wesen ins Daseyn zu rufen, vermag allein Gott, der Allerhöchste. Er ist der Geist, und es ist kein Geist, der nicht aus ihm unmittelbar entsprungen wäre. Darum ist es unmöglich, daß ein Geist sey, und nicht wisse von Ihm, welcher ist die Gattung seiner Art, der absolut Eine, auf die vollkommenste Weise allein in sich Seyende, die Ursache, der Anfang schlechthin und im allerhöchsten Verstande.

Platon, als Dualist, setzt sich den Sophisten, als folgerechten Antidualisten, überall entgegen. Er zeiget, daß dem, welcher behaupte, nur Eines sey, bei einer schärferen Untersuchung auch dieses Eine selbst

verschwinde, und daß ihm zuletzt überall kein Seyendes, durchaus gar keine Wahrheit übrig bleibe. Da nun der Sophist dieses eingestehe, so sey er allein bündiger Antidualist oder Alleinheitslehrer. Er hat „abgesondert alles von allem, und damit jede Verschiedenheit vertilgt;“ es bleiben ihm übrig: „Nahmen von Nahmen — gesprochene Schattenbilder:“ Eines und Keines, Alles und Nichts. *)

Unverholen bekennet Platon, daß es unmöglich sey den entschlossenen Sophisten zu widerlegen, weil das an sich Wahre, Gute und Schöne, das er läugnet, nur ge-wiesen, nicht be-wiesen werden kann. Es kann aber gewiesen werden nur dem, der sich selbst willig hinwendet mit seinem ganzen Wesen nach der Seite, wo es allein gesehen wird. **) Das Nichtige der Sinnenwelt hingegen offenbart sich jedem, der es nur irgendwie versucht, in ihr das Seyende zu ergreifen. Daher behauptet der ganz und allein nach dieser Seite hingewendete Sophist mit Recht, das Seyende sey nicht, sondern es sey nur ein ewiges Werden, und in diesem so wenig irgend ein Grundwahres

---

*) S. d. Sophisten, den Kratylos am Ende, den Theätetos.

**) De Republ. L. VII. Ed. Bipont. Vol. VII. p. 135.

als irgend ein Grundfalsches; so wenig ein Gerechtes, Gutes und Schönes, als ein Ungerechtes, Häßliches und Böses.

Nur wer jenseits, über dem Entstehenden und Vergehenden, das an sich Wahre, Gute und Schöne erblickt hat, findet es auch diesseits abgebildet wieder; erkennet, daß das Weltall durch das Gute da ist, welches höher als die Dinge, nicht nur die Erkenntniß des Wahren, sondern das Wahre selbst hervorbringt — ähnlich der Sonne, welche nicht nur Licht und Sichtbarkeit verleiht, sondern auch dem Sichtbaren sein Leben —; erkennet in diesem Weltall eine Schöpfung, das Werk eines Gottes.*)

Und so ist die Platonische Lehre nicht entfernter vom Materialismus, als sie es vom Idealismus ist; sie behauptet die Wirklichkeit der Sinnenwelt, ihre Objektivität, behauptet die Wirklichkeit der höchsten Ursache, die Wahrheit der Ideen des Guten und Schönen, scheidet das Uebernatürliche von dem Natürlichen, das Entstandene von dem Unentstandenen, das Weltall von seinem Urheber; das heißt: sie ist entschieden dualistisch und **theistisch**.

*) De Republica L. VI. Vol. VII. p. 116, 119. Ed. Bipont.

Briefe

an Verschiedene.

An

Johannes Müller

nach Cassel.

Düsseldorf, den 14ten May 1782.

Gestern Abend spät brachte mir die Post von Münster Reisen der Päpste. Ich durchlief im Bette noch die kleine Schrift, ergriff sie freudig wieder beym Erwachen, und schrieb, was auf dem einliegenden Blatte steht. Gerade ging den Augenblick die Post nach Hamburg; ich gab ihr den Aufsatz mit, an meinen Freund Reimarus, der in einem oder anderm öffentlichen Blatte denselben bekannt machen soll.

So erleichtert man sich das Herz. — Aber, o, wer helfen könnte!

Religion ist Quelle der Bildung gewesen überall; Quelle der Freyheit aber nirgend. Von ihren übrigen Kräften als politisches Mittel läßt sich auch nicht Eine retten, sobald sie als ein solches allgemeiner eingesehen wird.

Ich hoffe nichts von unsern Pfaffen, denn sie haben alle Heiligkeit verloren; nichts von unsern Rittern, denn sie sind, was sie bey jeder sinkenden Nation gewesen: der verdorbenste Theil . . . Turpissimos consulares: Senatum fortem, sed infimo quemque honore fortissimum. Populo vero nihil fortius (Ep. ad fam. XII, 4.) Leider ist das Letztere von uns nicht wahr, sondern wir möchten uns so ziemlich im Fall der Antediluvianer befinden, „da alles Fleisch verderbt war, und sich vom Geiste nicht mehr wollte strafen lassen.“

Um so mehr haben wir den unbändigsten Despotismus; mit ihm, die platte Vernichtung alles Guten zu befahren. Was vermöchten wir, von Gott und jeder Göttlichkeit Verlassene, gegen Ihn, dem, wie Cäsarn, die Tyranney die größte der Göttinnen ist (*Τὴν θεῶν μεγίστην τυραννίδα*), und der nicht im Finstern der Mitternacht, der am hellen Mittag, auf allen Hügeln und Bergen, die Hände zu ihr empor hebt.

Nicht was unsre Gefahr geringer machen könnte, aber nicht mehr geringer machen kann; sondern das, wodurch sie die allergrößte, die allerdrin-

gendste geworden und es wirklich ist: dieses möcht' ich allen Menschen offenbaren, und würd' es thun mit lauter Stimme, ohne Scheu und ohne Hehl, wenn ich der Mann dazu — wenn ich Johannes Müller wäre.

— — — — — — —

Ich bitte den Himmel um Gesundheit und Muße für Sie zur ungesäumten Vollendung Ihrer Schweizergeschichte, nach der ich mich, mit so vielen andern, unaussprechlich sehne.

Mit innigster Verehrung 2c.

Müller's Antwort ist gedruckt in seinen Werken Th. 16. S. 160 und in Luden's Nemesis 1814. B. 1. St. 3.

An
Georg Forster
nach Cassel.

Düsseldorf, 1783 den 26ten Jänner.

Ich umarme Sie, mein Lieber, für Ihre Rechtfertigung wegen Voß. Pacem quaere et persequere! empfiehlt mein Paulus, und empfiehlt auch Hobbes, welcher dieses Gesetz zum ersten der vernünftigen Natur macht. Sie kennen mich nicht genug, um zu wissen, wie sehr ich selbst geneigt bin, lieber Unrecht zu dulden, als zu rächen. Den muthwilligen Friedenstörer muß ich hassen. Voß war kein solcher Friedenstörer; und was ihm auch zu Schulden kommen mag, so sehe ich in seinen Rechtfertigungen immer einen geraden ehrlichen Mann. Was seine Undankbarkeit gegen Heyne anbelangt, so wollte ich noch immer lieber sie begangen, als sie vorgeworfen haben. Mir ist das Anrechnen auch der größten Wohlthat in der Seele zuwider: wer nicht geben und vergessen kann, der sollte lieber

gar nicht geben; und der hat mich wahrhaftig nicht beschenkt, der mich erkaufen wollte. Uebrigens habe ich von Heyne'ns Charakter so viel Gutes gehört, daß ich weit geneigter bin, ihn zu entschuldigen, als zu verdammen. Wir sündigen alle mannigfaltig. Was Sie über diesen letzten Punct in Ihrem Briefe sagen, ist vortrefflich. Der schöne und tiefe Gedanke, „daß der Maaßstab des Charakters das Verhältniß des Willens zum Gewissen ist", hat mich an einen Brief des Cartesius erinnert ad Reginam Sueciae, de summo bono, quod in hac vita possideri potest, den Sie gelegentlich einmal lesen müssen.*) Zum Beschlusse dieses Kapitels von Zank und Hader, und auf die Gefahr, daß Sie über mein pedantisches Citiren lachen, hier noch eine Stelle aus dem ungöttlichen Spinoza. „Qui injurias reciproco odio vindicare vult, misere profecto vivit. At qui contra studet odium amore expugnare, ille sane laetus, et secure pugnat, aeque facile uni homini ac pluribus resistit et fortunae auxilio quam minime indiget. Quos vero vincit, ii laeti cedunt, non equidem ex defectu, sed ex incremento virium."

*) Epistol. P. I. ep. 1.

Daß Sie bey Gelegenheit des Etwas das Lessing gesagt hat den Spruch 2. Kor. III. 17. anführen, hat mich über alle Maßen gefreut, weil ich wirklich diesen Spruch beym Schreiben oft in Gedanken hatte. Einer meiner Freunde, ein Theologe, der mit dem Etwas sehr zufrieden ist, schreibt mir: „Aber wer wird's verstehen und fassen? Eine solche Metaphysik ist, wie der Glaube, nicht jedermanns Ding. Unsere Zeitgenossen können überhaupt kein einziges Buch, wäre es auch noch so klein, zweymal lesen. Die Schriftsteller sind selbst Schuld daran. Das erbärmliche Accommodiren des abstracten Philosophen, des Moralisten, des Theologen bringt gewiß am Ende noch, wie Gleim sagt, eine Milchbarbarey hervor.“ — Ich bin von sehr berühmten Männern unglaublich mißverstanden worden. Mich verlangt zu hören, was die Kunstrichter sagen werden. Leute, die, wie Lessing's Dornstrauch, nicht haben, sondern nur zerreißen wollen, werde ich freylich nicht gewinnen; genug, wenn ich die Uebrigen befriedige.

Was Sie mir in Betreff des Aberglaubens sagen, trifft nicht sowohl den Aberglauben selbst, als den Betrug, der sich ihn zu Nutze macht. Ich habe

mich vermuthlich nicht deutlich genug erklärt. Dies ist mein Gedanke: daß verworrenes Gefühl des Unsichtbaren noch immer besser, als ganz ertödtetes Gefühl desselben ist. Was den Despotismus anlangt, der sich einzig und allein auf Aberglauben gründet, so halte ich auch diesen für weniger schlimm als den weltlichen. Jener entzieht dem Verstande die Erleuchtung nur gleich einer Wolke, die vor die Sonne tritt, gebildet aus Dünsten, die schon da waren. Diese Dünste steigen auf, so lange der faule Boden, der sie aushaucht, nicht verbessert ist. Geht die Verbesserung des Bodens vor sich, so sind die Dünste bald zerstreut. Der weltliche Despotismus hingegen greift die Vernunft in ihrem Keime an, indem er die Handlungen der Menschen unmittelbar auf alle Weise einschränkt; er entzieht das Licht nicht bloß, indem er Schatten wirft, sondern er vertilgt es an der Quelle. Alle Begriffe der Menschen beziehen sich zuletzt auf eigene Erfahrungen, das ist — wenn ich streng philosophisch reden darf — auf eigene Handlungen. Wir gehen von der sinnlichen Empfindung über zu der Handlung; von Handlungen zu Grundsätzen; von der Anschauung zur Erkenntniß; so daß beyde letztere vereinigt, allein

Genuß der Wahrheit und Weisheit geben. Also was die Erfahrungen und die Handlungen der Menschen am mehrsten einschränkt, das verkümmert auch am mehrsten ihre Einsicht, und wir sehen Geist, Charakter, Denkungsart im Ganzen überall sich nach der äußerlichen Lage der Gesellschaft bilden, mit ihren Gegenständen sich erheben oder sinken. Hier liegt das große Geheimniß eingewickelt, worüber Bayle und Andere so viel sophistisirt haben, von der Gewalt der Meynungen auf der einen Seite, und von ihrem Unvermögen auf der andern. Denken Sie sich das Uebrige hiezu, denn ich werde abgerufen. Nur dieses muß ich noch erinnern, daß der Aberglaube, so lange weltlicher Despotismus nicht mit ihm gemeine Sache macht, dem menschlichen Charakter nicht, wie dieser, alle Würde raubt, sondern ihm Entwickelung in reichem Maße gestattet, wie wir an unseren eigenen Vorfahren, an den alten Griechen und noch vielen anderen Völkern sehen; welches, im Vorbeygehen gesagt, von seinem Widerpart, dem Unglauben oder der Verläugnung aller unsichtbaren Kräfte, nicht gesagt werden kann. Wer würde im alten Rom nicht lieber zu den Zeiten des Aberglaubens, als zu den Zeiten des Unglaubens gelebt haben?

Von

Johann Georg Herder.*)

Aus dem Hause des Wandsbecker Boten.

Wandsbeck, den 29ten May 1783.

Ohne Zweifel wunderen Sie sich, lieber edler Mann, wie ich nach Wandsbeck und Sie zu diesem meinem Briefe aus Wandsbeck kommen; an beyden ist Claudius schuld. So oft trieb mich mein Herz und Geist mich Ihnen zu nähern, so oft zurückgeschreckt aber und so ganz abgeschreckt von Menschen, als ich bin, nahm ich jedesmal mein Wort zurück und schloß es, statt es einem elenden Tint- und Feder-Briefe anzuvertrauen, desto fester in mein Herz. Ich ward nach Halberstadt zu Ihnen und Lessing eingeladen — O hätte ich kommen und Sie und Lessing noch zu guter

*) Ich nehme Herder's ersten Brief an mich in diese Sammlung auf, weil es überall gut ist den Anfang zu wissen, auch bey einer Reihe von Briefen. Von Herder's späteren Briefen an mich überlasse ich den Herausgebern seiner Werke diejenigen bekannt zu machen, die ihnen der Erhaltung werth scheinen.

Letzt sehen können! Es sollte nicht seyn. — Ich las Ihre Vermischten Aufsätze an einer schönen Quelle, zwischen Mond und Abendroth und dem erquickenden Schatten nach einem schwülen Tage. Mein Geist flog zu Ihnen herüber, und die ganze schöne Aussicht der Zukunft, die Sie uns vorzeichnen, umfing mich an Ihrer Seite, wie der Traum eines Wachenden in glücklichen Gefielden. Ich dachte ich müßte schreiben und doch verbiß ich mein Wort — Zehnmal wollte ich eine Anzeige wenigstens im Merkur machen und mich Ihnen auf der öffentlichen Druck-Maskerade wenigstens durch einen Wink nähern — es ward auch nichts draus. Endlich kam Ihr „Etwas von Lessing“ und wenn Sie Einen zustimmenden Bruder — Leser in Europa haben, bin ich's gewesen. Dieselbe Philosophie, die Sie uns mit männlicher Stärke und Kühnheit in Gerichten auftragen, kaue ich in sparsamen Wurzeln: und Ihre classischen Quellen sind auch die Meinen. Ich labe mich am Buch, wie sich ein matter hungeriger Wanderer labt und — entschloß mich nach einiger Zeit zu reisen. Ich kam nach Halberstadt zu Gleim, wo ich beynah 14 Tage gewesen bin und sahe Ihr Bild — Ich mag Ihnen nicht sagen mit welchem

Eindruck! Jetzt bekam alles bey mir Form und die zerstreuten Züge, die mir Claudius oft geschrieben hatte und Gleim erzählte, standen in einer Gestalt da, die ich, wenn es das Schicksal nicht verbeut, noch unter den Lebendigen aufsuchen muß; und ich hoffe ich werde Sie finden. Ich bat und bedung mir von Gleim aus, daß mein Bild, (ein besseres als ich unter dem Sopha versteckt hatte) neben Ihnen hangen und ** wegrangirt werden müßte. Ich kam zu Claudius, fand das Bild, den geliebten ernsten Schatten wieder und schreibe diesen Brief, da ich acht Tage bey ihm gewesen bin, vor der letzten Abendröthe, die ich hier in Wandsbeck so schön und ruhig entschlummern sehe. Wollen Sie, liebster Jacobi, so schicken Sie mir Ihre Zeichnung von Hemsterhuis gezeichnet; sie soll über Lessing's Büste in meinem Zimmer hangen, in dem nichts als Luther, Haman, Lessing, der Graf und die Gräfinn von Bückeburg und die regierende Herzoginn (von Weimar), letzte in einer recht Königlichen Büste. Ich fliehe die Worte Ihnen dolmetschen zu wollen, wie nahe ich Sie meinem beynah öden und scheuen Herzen zu bringen wünsche — gebe es mir die Vorsehung und ich will ihr herzlich danken. Bey Gleim habe ich im

Gartenhause mich zwischen Sie und Lessing geschrieben; geben Sie mir ein Plätzchen bey sich. Ich umarme Sie von Herzens Grunde und ehre und liebe Ihren Geist, Ihren Muth, Ihre Grundsätze und Lebensweise mit der wärmsten Theilnehmung. Leben Sie wohl, edler Lieber! Das Uebrige mögen Ihnen Claudius und Gleim von mir sagen. Adieu in Wandsbeck; erfreuen Sie mich in Weimar mit Ihrem Hemsterhuisischen Bilde.

Herder.

An Herder.

Pempelfort, den 8ten Juny 1783.

Gott vergelte Ihnen die Freude, lieber lieber Herder, die Sie mir durch Ihren Brief aus Wandsbeck gemacht haben! Einen so vollen und schönen Lohn, für den geduldigen und vesten, wiewohl mehrmals angefochtenen Glauben, daß ich Sie endlich finden würde, hätt' ich nie erwartet. O, ich hätte Ihnen von meinem verborgenen Wandel mit Ihnen eine lange große Geschichte zu erzählen. Sie sollen sie aus meinem lebendigen Munde hören: denn wenn nicht bald irgend ein Weg Sie zu mir führt; so soll der geradeste Weg mich bald zu Ihnen führen. Ich las im Sommer 1781 Ihre Briefe über das Studium der Theologie, und mit ihnen ward alles anders unter uns. Nach dem 31ten dieser Briefe, hielt ich mich nicht mehr; ich mußte mich, auf jede Gefahr, in Ihre Arme werfen — — — — Mir zittert die Hand von der Erinnerung, indem ich dieses schreibe. — Lieber! ich komme

zu Ihnen; denn Sie würden's eher in den Falten meiner Kleidung lesen was ich Ihnen sagen möchte, als hier in tausend Zügen meiner Feder.

Ich lege zu meinem Bilde von Hemsterhuis, welches Sie so liebreich von mir forderten, einen sehr genauen Schattenriß, damit Sie es darnach berichtigen. Jenes hat verschiedene große Fehler; dieser ist in seiner Art vollkommen, und, was das beste daran ist, er prätendirt an keine Augen. Sie sollen ein besseres Bild von mir haben, gemahlt oder gemodelt, nachdem ich zuerst einen guten Künstler treffe, dem es glückt. Um das Ihrige habe ich an Klauer geschrieben. Auf die erste Anzeige davon im Merkur, beschloß ich, mir es zu verschaffen. Aber ich fühlte gleich darauf, daß kürzlich zu viel Liebe in meine Bewunderung, in meine Liebe zu viel Sehnsucht gekommen war, als daß ich ruhig und freudig, allein den großen Mann, den herrlichen geliebten Fremden anschauen und um mich haben könnte. Es lag etwas schmerzhaftes für mich in dieser Vorstellung.

Ich schreibe Ihnen dies in meinem Bette, von einem scorbutischen und rheumatischen Uebel geplagt, an dem die Engländer oft sehr plötzlich sterben, indem

sie ihm mit dem Stricke oder der Pistole abhelfen. Das ist heute (am 11ten Juny) nun der vierte Tag, daß ich alle Morgen nur mit einigen Zeilen diesen armen Brief verlängere. — Lieber Herder — es ist schwer den Muth zu finden, der eine solche Ohnmacht, ein solches reines Gefühl des Nichtseyns, ein solches Leben mit dem Tode ertragen läßt! — Als vorübergehend, so lange man sich nur herabgesunken glaubt unter sich selbst, herabgesunken, nur auf eine Zeitlang — da läßt es sich zur Noth ertragen. Wenn aber die Träume des Kranken vor den Träumen des Gesunden nicht mehr schnell verschwinden; wenn der Mensch zu zweifeln anfängt, ob in diesen mehr Wahrheit sey als in jenen; wenn er anfängt zu glauben, es sey wohl kaum der Rede werth was man, in irgend einem Zustande, unter sich selbst und unter Andre herab sinken könne — sich so ganz und überall den Gefangenen der Erde fühlt; ein Spiel, ich möchte sagen, ein Gespött der Elemente; nur geliehen alles was er hat und was er haben kann, was er ist und was er seyn wird, eine Erscheinung unter Erscheinungen, ein Schatten unter Schatten — ein Traum von Träumen — — — Lieber! — ich schluchze an Deinem Halse — denn der

Unwandelbare Ewige Lebendige verbirgt sich meinem Auge; und sein Bild im Wandelbaren Endlichen verlor ich unter meinen Leiden, meinem Forschen. — Nur dies Einzige: daß ich dennoch eine Ahndung von Ihm habe, den nichts Endliches mir vorstellt; daß ich, zuwider allen meinen deutlichen Begriffen, Freyheit wittre und Urkraft: diese Scientia abrupta, wie es Baco nennt; und dabey der Gedanke, daß Unendliches aus Endlichem zu entwickeln, zu sichten und zu sondern — das Unbedingte Selbstständige, aus dem Zufälligen Bedingten — und in diesem jenes dargestellt zu finden, ganz unmöglich ist; der Gedanke, daß — so wie jedes Licht sich selber offenbar macht, und auch Finsterniß und Schatten offenbart — die Wahrheit in sich selbst allein erscheinen, in sich selbst allein sich offenbaren kann: dies Einzige ist der Schimmer der mir leuchtet, und mich in der Ferne eine Hülfe sehen lässet, deren Erwartung mich vielleicht zum Schwärmer brandmarkt, aber ohne die ich vollends trostlos wäre. Dem Lichte unsrer Weisen, den triefenden Flammen ihrer Pechkränze, ihrem Tag im Kothe, und ihrem Dampfhimmel, bin ich längst entflohn. Die reine Mitternacht mit ihren

Sternen ist mir lieber. Hier, vor dem Aufgange, den ich hoffe, hier, lieber Herder, ergreif' ich Ihre Hand, und drücke sie voll Zuversicht an meine Brust. Ich knüpfe Ihre Liebe und die meine an das Ewige, ohne welches alles, und am mehrsten Freundschaft, Trug und Täuschung ist, jedes Gelübde eitel, Lüge jedes Wort, und der beste Trost die ärgste Quelle der Verzweiflung. Was kann das Vergängliche unvergängliches haben oder geben; und was ist Liebe, die nur einer Seifenblase gleicht, dem Manne? Was der Schaum, der Strohhalm, und das Wehen, das sie bildet und zersprengt?

Den 14ten.

Ich bin wieder aus dem Bette, aber ohne mich im Ganzen viel besser zu befinden. Vermuthlich, wenn Sie diesen Brief erhalten, bin ich wieder völlig auf den Beinen; doch nur auf den meinigen, die eben keine starke Beine sind. — Schreiben Sie mir doch, mein Lieber, oder lassen Sie mir schreiben, ob Sie jetzo ein gesunder Mann sind; wie es Ihnen geht, von Ih-

rem Weibe, Ihren Kindern: überhaupt soviel von sich und von dem was Sie angeht, Sie bekümmert oder freut, als Sie nur können oder mögen. Mich dürfen Sie nach allem fragen, und auf alles sollen Sie die Antwort haben, so gut als ich sie selber weiß. — Genug für diesmahl. Dessen was ich zu sagen hätte, ist zu viel. Ich hänge mich an Ihren Hals und warte —

Mit Geist, Herz und Seele

Der Ihrige.

An Herder.

Düsseldorf, den 22ten November 1783.

Ich hoffe, mein lieber Herder, Sie auf keine unangenehme Weise an mich zu erinnern, indem ich Ihnen einliegende Abschrift eines Briefes *) mittheile, dessen Inhalt, wenigstens von Einer Seite, Ihnen wichtig scheinen muß. Warum ich Sie aber bitte: fangen Sie nicht an diesen Aufsatz zu lesen, als in einer freyen Stunde, wo Sie, ohne Unterbrechung, ihn auch enden können. Es würde mich freuen, wenn Sie mir nachher etwas darüber sagen, oder, im Fall Sie ihn zum zweytenmale lesen, nur einzelne Gedanken an den Rand schreiben wollten. Ich fordere aber keines von beyden, und bin zufrieden, wenn Sie mir meine Abschrift mit einem bloßen freundschaftlichen Gruß zurückschicken. Lassen Sie in diesem, so wie in jedem andern Falle, nur geschehen was die wirkliche Natur der Dinge mit sich bringt und selber macht. Jede Mit-

*) Der erste Brief an Mendelssohn.

theilung wird uns beyden dann in gleichem Maße wohl thun, und unsre Freundschaft immer wachsen, nie sich mindern lassen. Ich möchte Ihnen sagen können, mein lieber Herder, wie die stille und standhafte Ergebung in das eigentliche Seyn der Dinge, in und auf die Wahrheit, so rein sie zu haben und zu geben ist, den Mittelpunkt meiner Philosophie, und die Seele meines Charakters ausmacht.

Die Ankündigung einer neuen Heilsordnung des Unterrichts und der Erziehung ist Ihnen ohne Zweifel zu Gesicht gekommen. Auf mich hat sie einen solchen Eindruck gemacht, daß ich nichts sehnlicher wünsche, als daß Menschen edlerer Gattung diesem häßlichen Unternehmen in den Weg treten. Für den Geschmack unserer Zeiten — was jene Leute das Bedürfniß unserer Zeiten nennen — wird von so vielen Seiten her und so nachdrücklich gesorgt, daß beynah zu fürchten steht, sie erfinden noch am Ende, und bringen wenigstens die Präliminarien zu einem Frieden des Teufels zu Stande, und erklettern so den Gipfel ihrer Weisheit. Aber vielleicht ist es Weg der Vorsehung, durch dies alles, die unter Wahn und Dünkel fast erloschene Erkenntniß neu und heller wieder

offenbar zu machen: daß Gottes Bild im Menschen, der positiveste Unterricht der sich gedenken läßt, die einzige Quelle aller Einsicht des Wahren, so wie aller Liebe des Guten sey. Ich las dieser Tage wieder, was Sie, edler Mann, in der ältesten Urkunde hierüber sagen, und noch keinmal traf es mich so durch und durch. Gestern, da ich mit einem Freunde über diese Materie sprach, fiel mir der Spruch auf: „Wo Euer Schatz ist, da wird auch Euer Herz seyn," den unsre aufgeklärten Köpfe nun zur Lüge machen wollen. Wir sollen gute Menschen und gute Bürger werden, wenn schon beydes unverträglich ist, und mit den Gegenständen unverträglich, die man uns empfehlen läßt; sollen anders gesinnt seyn und anders handeln, ohne daß unsern Neigungen und Bestrebungen andrer Weg und Ziel gewiesen wird; gesundre Luft athmen, in derselben verpesteten Atmosphäre. Ich möchte wissen, ob sich etwas tolleres errasen ließe. Das zu allem Guten Richtungslose, Zug, Bild und sinnlichen Anlaß Versagende in unsern Tagen, und das Reizende und Züchtigende darinn zu allem Niedrigen und Schlechten, liegt wie ein Berg auf mir, und drückt mich täglich bey dem Anblick meiner Kinder,

daß ich oft laut aufschreyen möchte. — Und das Einzige was wir noch haben, Wissenschaften; und die Quelle der besten Wissenschaften, was noch hie und da ein bischen Menschenverstand und Menschengefühl erhält, Philologie und Reste der Vorwelt, das soll nun auch noch weggeplaudert werden; Bahrdtische Offenbarungen an die Stelle der Göttlichen, philanthropinische Tugenden und Gefühle, an die Stelle ächter Menschlicher gesetzt werden — — Und den schalen, schleichenden, aufgeblasenen Quacksalber, der mit Paucken und Trommeten dieses vor sich her verkünden läßt, den sollte ich nicht — an den Beinen aufhängen, wenn ich es vermag? — Ich bitte, sagen Sie mir doch ein Wort hierüber, und reden Sie, wenn Sie es für gut finden, auch einmal davon mit Göthe.

Gott gebe, daß Sie gesund und an Ihrer Geschichte der Menschheit recht fleißig seyen. Ich befand mich diesen Herbst ungewöhnlich wohl; aber seit einigen Tagen taugt es wieder nicht. — An Ihre vortreffliche Gattinn meine besten herzlichsten Grüße. Sie muß wissen, daß ich Ihnen geschrieben habe, damit sie für die Antwort sorgt. Leben Sie wohl, Bester, und behalten Sie mich lieb. —

An

Georg Forster

nach Cassel.

Düsseldorf, den 25ten November 1783.

Vielerley Dinge, mein liebster Forster, haben mich verhindert, Ihren Brief vom 29ten August früher zu beantworten, und zum Theil dieser Brief selbst, auf den ich viel sagen müßte, wenn ich etwas darauf sagen wollte; und dieses Viele zu sagen, dazu benahm wieder der Brief selbst mir die Lust.

Ich wünschte, mein Freund, sie säßen hier neben mir, und ich könnte Ihnen dieses mit alle der Liebe erklären, die ich für Sie fühle. In einem Briefe wird dergleichen zu weitläufig. Könnte ich das Hauptsächlichste nur mit einigen Worten andeuten.

Sie werfen mir Grundsätze vor, die in abstracto ihre Richtigkeit haben möchten, leider aber in der Anwendung immer fehl geschlagen hätten; Grundsätze und Plane, die ein ganzes tugendhaftes Volk, oder wenigstens eine große Menge von tugendhaften Menschen voraussetzen u. s. w.

Ich bin weit davon entfernt, mein lieber Forster, Ihnen zuzumuthen, meine politischen Aufsätze noch einmal zu lesen, um mir dieses zu beweisen: wenn es aber auf eine Wette ankäme, so wollte ich tausend gegen Eins, und so mein ganzes Vermögen auf das Spiel setzen, daß ich jedem denkenden und aufmerksamen Manne das Entgegengesetzte darinn zeigen will. Eher verdiene ich den Vorwurf, daß ich zu schlecht vom Menschen denke, meine Forderungen an ihn zu weit herab stimme, und dieser Vorwurf ist mir auch von einigen unserer besten Köpfe gemacht worden.

Hernach sagen Sie: „Ist die Welt erst tugendhaft, dann wird sie von selbst frey." — Ich glaube es wohl. Aber, wahrhaftig, ich kann mir dieses nicht einmal in abstracto denken, geschweige dann in concreto. Sie haben mich schon ein paarmal veranlaßt Ihnen hierüber meine Gedanken zu sagen, und ich glaube es auf eine Weise gethan zu haben, die auch die eben berührten Vorwürfe hätte ablehnen können. — „Wo Euer Schatz ist, sagt Christus, da wird auch Euer Herz seyn." — Und diese Wahrheit ist an seiner eigenen Lehre offenbar geworden, die so wenig gefruchtet hat, weil die Menschen von Gegenständen um-

ringt blieben, die ihr Herz auf eine andre Weise einnahmen, und sie nur trachten ließen, anstatt des Friedens Gottes, einen Frieden des Teufels zu erringen. — Dasselbe schrieb ich vor einigen Tagen an Herder; denn mein Herz ist dieser Dinge voll. — Wir, die wir von allen Seiten zum Niedrigen und Schlechten gereizt und gezüchtigt werden; wir sollen in dieser Lage damit anfangen, die Welt erst tugendhaft zu machen! Wir sollen bis dahin die Weisheit der Mönchsregel bewundern und anwenden: sine res vadere sicut vadunt! Wahrhaftig, mein lieber Forster, wenn es von jeher lauter solche Mönche, und keine Heroen gegeben hätte, welche Muth und Ahndung begeisterte; wir kröchen wirklich schon auf allen Vieren. Was Millionen solcher Mönche haben in den Koth sinken lassen, das hob oft so ein Heros wieder heraus, und war darum kein Narr.

Sonderbar, mein Lieber, daß Sie unmittelbar nach dem Vorschlage, „die Welt erst tugendhaft zu machen“ — auf die Materie womit Ihr Brief anfängt zurück kommen, und die vollkommene Abhängigkeit des Menschen von allem was man seine Lage nennt, wie er dadurch so unwiderstehlich geformt und gelenkt

werde, in Erwägung ziehen. — Wenn Sie mir alles das zusammenreimen, so daß ich es begreife, so werden Sie Epoche in der Geschichte meiner Philosophie und Denkart machen. Ihr Letztes: „Es bleibt also nichts übrig“ — laß' ich vorbey, um desto geschwinder an die Beantwortung Ihres zweyten Briefes zu kommen, und die heutige Post nicht wieder zu versäumen.

Dieser zweyte Brief, vom 13ten November, hat mich recht sehr gerührt, und einen heißen Wunsch in mir erregt, daß ich doch auf einige Tage bey Ihnen seyn möchte, um, wo möglich, die Quelle Ihres Trübsinns zu erforschen. Was in Ihren beyden Briefen steht, erklärt mir nicht genug; was Sie quält, ist mehr als Grübeley, und Sie sind vermuthlich in diese nur daher verfallen. Woran es immer liege, so müssen Sie alles daran wagen, um sich von diesem Uebel zu befreyen, um Ihrem Leben neuen Trieb zu verschaffen. Es gereut mich jetzo sehr, daß ich so viele Monathe habe hingehen lassen, ohne mir Nachricht von Ihnen zu verschaffen. Es ist eben auch bey mir sehr bunt durch einander gegangen. Ihr Buch habe ich noch nicht gelesen. Ach, so vieles sollte geschehen seyn, das ich nicht möglich machen konnte! Ich gerathe in eine

Art von Verzweifelung, wenn ich an alles, womit ich zurück bin, gedenke. Unterdessen danke ich Ihnen für Ihr Geschenk, das mir gewiß recht lieb ist, und nächstens ein Mehreres davon.

In meinem Hause steht alles wohl, und ist Ihnen von Herzen ergeben. Wir haben nun auch Heinse wieder bey uns. Leben Sie wohl, mein Theuerster, und behalten Sie mich lieb. Ich umarme Sie mit aufrichtiger, inniger, wahrer Freundschaft.

An Herder.

Pempelfort, den 30ten Juny 1784.

Ich bin zu krank, mein lieber Herder! um Ihnen zu schreiben, was und wie ich möchte; aber ich werde noch kränker vor Unruhe, wenn ich es länger verschiebe, Ihnen für Ihre Ideen zu danken, die wohl Keinem unter allen denen, welche zweifelnd glauben, und glaubend zweifeln, willkommener waren als mir. Einige Abschnitte in den letzten Büchern entzückten mich, daß ich für dasmal nicht weiter lesen konnte; und als ich sie nachher meinen Schwestern und meinem Bruder vorlesen wollte, übernahmen mich die Freudenthränen wieder, daß ich stockte und inne halten mußte. Warum bin ich zu wenig, um Sie zu segnen, wie ich Sie zu segnen wünschte! Vieles in Ihrem Buche war mir auch als öffentlicher feyerlicher Beytritt von einem Manne wie Herder, als ein großes bestätigendes Zeugniß, unaussprechlich lieb, und ich danke Ihnen nicht allein für das, was Sie mir gaben, sondern auch für das, was Sie mir neu versicherten. Mir kamen dabey die Wor-

te des Platon an den Dionysius ins Gedächtniß: Optimi Viri sic forte divinant: deterrimi autem nequaquam. Validiora vero sunt divinorum Virorum praesagia, quam aliorum. — O, daß mein Auge einfältig wäre, damit Licht in meine Finsterniß dränge, und sie erleuchtete wie ein heller Blitz! Ein reines Herz, ein neuer gewisser Geist — Gott weiß es, wie ich darum mit ihm ringe. Der Eingang ins Allerheiligste ist im Menschen selbst, oder nirgend. Das Gewebe seiner Triebe ist die finstere Decke; seine Freyheit die verborgene Schechina. Ist im Menschen nichts davon, so hat das All sie noch viel weniger, und aus dem Willen, aus dem Geiste ist niemals etwas hervorgegangen; dann ist Gott der Creatur unterworfen, und nicht sie dem Gotte. — Ich liege vor der Decke dieses Allerheiligsten, mit dem Angesicht zur Erde: Ahnde und hoffe . . . . . .

Von Herzen gern, mein Theuerster, sende ich Ihnen noch einmal meine Epistel an Mendelssohn, und Sie mögen diese Abschrift nur behalten. Ueber Ihren Wunsch, daß ich meine Unterredung mit Lessing, unabhängig von Mendelssohn, besonders heraus geben

möchte, habe ich hin und her gedacht und bey jedem Wiederüberlegen gefunden, daß ich mir selbst so nicht rathen darf. Die Einkleidung welche diese Sache nun einmal durch Ereignisse erhalten hat, muß sie behalten; ich werde sie ihren historischen Gang still fortgehen lassen ohne mich um die weitere Entwickelung und das Ende zu bekümmern. Mendelssohn, wie ich von sicherer Hand weiß, ist nicht dafür, daß Lessing's Aeußerungen geheim gehalten werden; einer seiner Freunde aber, dem er vorzüglich vertraut, ist anderer Meynung. Ich sehe daß man mir nicht ganz traut. Da ich von meiner Seite weder traue noch mißtraue, und gar nichts vorhabe als was ich klar zu Tage lege, so mag überlegen wer zu überlegen hat; ich sitze stille.

Daß Sie, mein liebster Herder, das Gesetz der Lessingschen Expansion und Contraction Gottes noch nicht einsehen, glaube ich gern; wenn Sie mir aber sagten, daß Sie sich überhaupt in diese Idee nicht zu finden wüßten, so würde es mich wunder nehmen. Sie ist alt asiatisch, und hat sich dort bald so bald anders in den verschiedenen Gegenden dieses Welttheils gestaltet. Läßt Gott seinen Othem ausgehen, so *werden* die Dinge; zieht er ihn zurück, so *vergehen* sie.

Selbst der Psalmist (Psalm 104) sagt: „du lässest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen, und verneuerst die Gestalt der Erde — Du nimmst weg ihren Odem, so vergehen sie und werden wieder zu Staub“. Auch der Gedanke von einer wechselsweise einschlummernden und wieder erwachenden Gottheit findet sich bey den ältesten Morgenländern. Diese Vorstellungen insgesammt gehen aus dem Begriff des ἓν καὶ πᾶν, eines sich ewig verwandelnden Unwandelbaren, nothwendig hervor: also, wer auf diesen Begriff seine Religion baut, dem wird solche Gottheit, heute noch dem Europäer wie vor Jahrtausenden dem Asiaten. Es läßt sich aber mit Bildern und Redensarten viel Unsinn zudecken, und da spottet denn mancher vornehm, dem man wohl ins Ohr raunen möchte: quid rides? narratur fabula de te.

Sie werfen mir vor, lieber Herder, ich sähe, wie alle Antispinosisten, das große ens entium des Spinoza für eine Null, für einen abstracten Begriff an, da ich es doch als das Principium der Wirklichkeit in allem wirklichen, des Seyns in allem Daseyn, man kann nicht orthodoxer, angegeben habe. Ich werde,

wenn mein Brief an Mendelssohn gedruckt werden sollte, mich über diesen Punkt in einem Anhange vollständig erklären, und es, wie ich hoffe, außer Zweifel setzen, daß ich den Spinoza so verstehe, wie er verstanden seyn wollte. Ich lasse darum noch ein Paar andere Stellen Ihres Briefes unerörtert, weil sich, was ich darüber zu sagen hätte, dort von selbst finden und durch den Zusammenhang mehr Licht erhalten wird. Sie scheinen geneigt, den Spinoza zu erklären, ohngefähr wie Wachter in seinem Elucidario, und sonst noch mancher wohlmeynender Philosoph und guter Christ. Wenn man den Spinozismus von der Lehre des Spinoza unterscheidet, so mag es seyn, daß sich eine nicht Atheistische Philosophie daraus ergebe, die man aber dann erst zu erwarten hat. Hingegen mit der Lehre des Spinoza, wie sie in der Ethik steht, ist der Glaube an eine Vorsehung, an einen Plan der Welt, an einen Gott der für sich selbst ein eignes Daseyn hat, der sich seiner in sich selbst, nicht bloß in der Creatur bewußt, und ganz an sie dahin gegeben, *οὐδὲν καὶ πάντα* ist, auf keine Art zu reimen. Dieses getraue ich mir gegen die größten Geister die da waren, die da sind, und die da kommen

mögen, gegen Sie selbst, mein liebster Herder, mit entschiedenem Siege zu behaupten.

Wenn wir gleich viel sagen, spricht Sirach, so können wir es doch nicht erreichen. Kurz er ist es gar. Ἓν καὶ πᾶν steht, wenn ich nicht irre, im Griechischen.

Summa, heißt es im vorhergehenden Verse, durch sein **Wort** besteht alles. Seit länger als zwanzig Jahren bin ich überzeugt, daß keine That geschehen kann, als durch das Wort. Ich begreife zwar auch diese Art des Wirkens nicht, aber ich erfahre sie; und zwar erfahre ich sie auf eine Weise, die mich zwingt, alle andre Geburt als klaren Unsinn zu verwerfen. Circa omnium regem cuncta sunt: ipsius gratia omnia: ipse pulchrorum omnium causa: circa secundum, secunda: circa tertium, tertia. Humanus animus affectat qualia illa sint, intelligere, aspiciens in ea quae sibi cognata sunt. Quorum nihil sufficienter se habet. Sed in rege ipso, et in his quae dixi, nihil est tale: quod autem post hoc est, animus dicit. Wir reden nur was wir gehört haben; aber auch der stammelnde Lehrling tönet Rede nicht Gebrülle. Gebrülle scheint es mir zu

seyn, was die neuern Epikuräer lauten, die sich mit ihrer positiven Unwissenheit so groß dünken, wenn sie überall das Einfache aus dem Zusammengesetzten, das Ganze aus seinen Theilen erklären; überall das Hintere zuerst, und vor dem Vordern denken und als wirklich setzen. O wie liebe ich jene Alten, denen das Gegentheil hievon so klar war! Selbst der große Widersacher des Platon und aller die vor ihm waren, Aristoteles, weicht doch hier nicht ab. Auch nach ihm kann ein jedes Ding dies oder das nur durch seine eigene Energie, Eigenschaften und Vermögen seyn. Nothwendig, sagt er, ist das Ganze von den Theilen. Ein erhabenes Axiom, nach meinem Urtheil, das aber bey uns je mehr und mehr zum Paradoxen wird.

Lieber Herder, warum kann ich nicht, anstatt dieses Briefes, mich selbst zu Ihnen auf den Weg machen? Ich hoffte noch vor wenig Wochen es zu können. Das nächste Frühjahr komme ich gewiß, und ich habe mich selten in meinem Leben auf etwas gefreut, wie ich mich auf diese Reise freue; so wie ich nie etwas ungeduldiger erwartet habe, als ich die Folge Ihrer

Ideen erwarte. Leben Sie wohl, und wenn mein guter Genius es Ihnen ans Herz legen sollte, mir bald zu antworten, so widerstehen Sie ihm nicht. Ich umarme Sie mit wahrer wärmster Freundschaft.

An Herder.

Düsseldorf, den 13ten November 1784.

Liebster Herder,

Ich erhielt Dein Briefpacket vom 2ten heute vor 8 Tagen mitten im Tumult des Verziehens vom Lande nach der Stadt. Ich wollte Dir denselben Tag noch antworten; ich wollte damit in meine Zimmer treten, meine Winter-Wohnung damit einweihen; ich wollte — was alles anders wurde! Und so ist es die ganze Woche durch mit allem meinem Wollen und Wünschen gegangen; ich kann auf keinen grünen Zweig kommen. Besonders hat mich mein Vater, der auf einmal sehr krank geworden ist, durch die besondre Art seines sehr Krankseyns außerordentlich gedrückt. Ich habe dabey recht viel an Dich gedacht. Lieber Gott, was ist der Mensch, wenn kein Wesen aller Wesen waltet, das auch menschlich weiß, auch menschlich für ihn sorget. — „Laß mich zufrieden mit Deiner Sorge, schrieb Luther an seine Käte, ich habe

einen bessern Sorger, denn Du und alle Engel sind. Der lieget in der Krippen und henget an einer Jungfrauwen Zitzen, aber sitzet gleichwohl zur rechten Hand Gottes des allmächtigen Vaters: darum sey zufrieden. Amen." Ja wohl, Amen. Glücklicher Luther! Was wäre Religion ohne einen Christus, ohne nahes und gewisses Band des niedrigsten und höchsten? Ein Gott ohne Erbarmung könnte mich leidendes und so innigst mitleidendes Geschöpf nicht aufrichten, erheben, trösten. Ja ich fürchtete mich nicht ihn zu lästern, ihn ein scheußliches Thier zu nennen, das in einem ewigen fressen, ausspeyen und wieder fressen seiner selbst da ist, ohne selbst und anderes. Nichts hat mir im kleinen Golgatha unseres Hamann so sehr gefallen, als die Worte S. 63. „Bey dem unendlichen Mißverhältnisse des Menschen zu Gott — um es zu heben und aus dem Wege zu räumen, muß der Mensch entweder einer göttlichen Natur theilhaftig werden, oder auch die Gottheit Fleisch und Blut an sich nehmen." — Nicht eigenes, fremdes, unreines Feuer: (sagt ein Andrer *) Feuer Gottes auf seinen Altar! —

*) Herder selbst in den Provinzialblättern, 1774. S. 116.

Hilf mir, Lieber, zu diesem Priesterthum, zu dieser Feuerweihe. Ihr alle, die Ihr eines festen Glaubens Euch erfreuet, und durch den Glauben wißt, Ihr müßt doch auch die Mittel dazu kennen, und die Mittel zu den Mitteln.

Du bist zu gut, daß Du die Metakritik mit eigener Hand für mich abgeschrieben hast. Ich kann Dir nicht sagen, wie dankbar ich dafür bin. Kant's Buch habe ich fleißig genug gelesen, dennoch kann ich Hamann's Aufsatz nicht genug verstehen, um das positive darinn rein heraus zu finden. Dieses Positive ist in Ironie nicht bloß verhüllt, sondern darinn vergraben und damit umgegraben. Das Motiv des Stücks (ich weiß keinen bessern als diesen musikalischen Ausdruck) ist einfach und groß, wie in allem was von Hamann kommt. Ueber die ganze Sache künftig einmal mehr.

Mendelssohn's Antwort theile ich Dir mit so bald ich sie erhalte. Vermuthlich erwartet er zuvor noch Anmerkungen zu seinen Erinnerungen, und die habe ich noch nicht wieder angesehn. Was mir bey der Sache gefällt, ist, daß er nicht weiß, bin ich ein Atheist, oder bin ich ein Christ? Beydes ist ihm fatal.

Im Grunde aber hält er mich für einen Christen, der aus bloßer Christlicher Bosheit dem rechtgläubigen Deisten eine unangenehme Stunde machen will. Du hast aber doch Unrecht wenn Du sagst, er fechte mit Schatten, weil er mich für einen Spinosisten hielte. Das bin ich dem Dogmatisten in der That, und wer Syllogistisch zu Werk gehen will und die Sache versteht, der kann nicht anders. Aber Du möchtest mich nur gar zu gern für einen Irrgläubigen, einen Spinozistischen Ketzer verschreien, und ein Homoousion einführen, das mich bannte. Das will ich alles geduldig ertragen, wenn Du nur Wort hältst, und mit Deinem ächten Spinozismus bald hervor rückst.

Aus einem Briefe

an Lavater.

Pempelfort, den 10ten May 1786.

Ich habe diesen Winter Deinen Briefwechsel mit Mendelssohn über die Zueignungsschrift der Bonnetschen Palingenésie wieder gelesen, und war mit Deiner Antwort an den Rabbi höchlich zufrieden. Ich wollte Du schriebest mehr in diesem Ton, in dieser Art. Die Agitation, in welche Du öfter geräthst, hindert die Wirkung deiner Schriften sehr. Mir wird dabey, als säh' ich einen Nagel gegen einen Stein in der Wand treiben, und den Treiber nicht eher nachlassen, bis der Nagel stumpf und krumm gebogen mit einem Theil der Pfliesterung herabfällt. Wo Fugen sind, bedarf es so vieler Schläge nicht, und auch nicht, wann der Nagel so geschmiedet war, daß er durch einen Stein gehen könnte, und der rechte Hammer dabey ist. Ich weiß, Lieber! Du nimmst mir diese brüderliche Erinnerung nicht übel.

Aus einem Briefe

an Johann Georg Jacobi

nach Freyburg.

Pempelfort, den 5ten September 1787.

— Mit meiner Gesundheit geht es eine Zeit her viel besser, und ich muß sagen, daß ich dieses Hamann zu verdanken habe, dessen Umgang mich zu Münster, wohin ich ihm Ende July entgegenreiste, durch und durch erheiterte, und der nun, mit seinem Sohne und noch einem Begleiter, Deinem alten Freunde und Verpfleger D. Lindner, seit vier Wochen bey mir ist, wo wir das in Münster angefangene Leben fortsetzen. Der Genuß, den ich an ihm habe, läßt sich nicht beschreiben, wie denn immer bey außerordentlichen Menschen, was ihren besondern und eigentlichen Eindruck macht, gerade das ist, was sich nicht beschreiben oder angeben läßt. Es ist wunderbar, in welch hohem Grade er fast alle Extreme in sich vereinigt. Deßwegen ist er auch von Jugend auf dem principio contradictionis, so

wie dem des zureichenden Grundes von Herzen gram gewesen, und immer nur der coincidentiae oppositorum nachgegangen. Die Coincidenz, die Formel der Auflösung einiger entgegengesetzten Dinge in ihm, bin ich noch nicht im Stande, vollkommen zu finden, aber ich erhalte doch fast mit jedem Tage darüber neues Licht, unter dessen ich mich an der Freyheit seines Geistes, die zwischen ihm und mir die köstlichste Harmonie hervorbringt, beständig weide. Da er eben so geneigt ist, als ich, seiner Laune freyen Lauf zu lassen und die Ansicht des Augenblicks zu verfolgen, so haben wir zu Münster bey seinem edlen Wirthe Buchholz manche lustige Auftritte gehabt. Du weißt, Buchholz wirft oft Fragen auf, die in Ueberlegung zu nehmen anderen Menschen nie eingefallen ist, unterbricht auch wohl mit dergleichen den Lauf der Unterredung auf eine Art, die nur ihm nicht abgebrochen scheint. Da gab es denn immer etwas. Buchholz sagte im Scherz von Hamann, er sey ein vollkommener Indifferentist, und ich habe diesen Beynahmen nicht abkommen lassen. Die verschiedensten, heterogensten Dinge, was nur in seiner Art schön, wahr und ganz ist, eigenes Leben hat, Fülle und Virtuosität verräth, genießt er mit

gleichem Entzücken. Omnia divina, et humana omnia. Heinse's Ardinghello gefiel ihm bis über die Hälfte des ersten Theiles hinein ganz ausnehmend. Das ist ein Mensch, sagte er, vor dem ich Respect habe. — Lavater's Entwurf einiger Gedanken zu einem Religionsbegriffe hat er mit großem Vergnügen und wahrer Sympathie gelesen. Er fürchtet nur immer, Lavater sage den Leuten mehr, als sie fassen und vertragen können. Dasselbe tadelt er auch an mir. Meine Erkenntniß der Wahrheit, sagt er, (anspielend auf einen Roman des Diderot) sey ein bijou indiscret. — Ihm ist der wahre Glaube, wie dem Verfasser des Briefes an die Hebräer, auf den er sich beruft, Hypostasis. Alles andere, spricht er verwegen, ist heiliger Koth des großen Lama. Wer aber den wahren Glauben hat, der weiß auch, wie er dazu gekommen ist, und hält sich nicht mit eiteln Versuchen auf, Anderen die Wahrheit einzutrichtern. Darum ist ihm Lavater's Durst nach Wundern ein bitteres Aergerniß und erregt ihm Mißtrauen in Absicht der Gottseligkeit des Mannes, den er übrigens von Herzen liebt und ehrt, und zwischen dessen neuesten Vorstellungsarten und seinen er,

wie ich schon bemerkt habe, eine große Uebereinstimmung findet. — In Herder's Gott hat er nur geblättert, aber ihn noch nicht gelesen; er fürchtet sich davor. Die vorige Woche war sein Freund Lindner mit diesen Gesprächen sehr beschäftigt. Ich hatte eben den vierten Theil von Göthe's Schriften erhalten; diesen gab ich Hamann an einem Morgen, wo er hypochondrisch und sehr unlustig war. Nach einer Weile kam er wieder, sah ganz heiter und begeistert aus und fragte mich: „haben Sie die Vögel gelesen?" — Ja, sagte ich, schon längst in der Handschrift. — „Nun, nun?" — Es ist ein herrliches Stück, darum gab ich es Ihnen, ich habe Ihnen auch schon eher davon gesprochen — „das ist ein Blitzkerl, das ist ein Tausendkünstler! (lachend) Der Doctor hat sich in Herder's Buch verliebt; ich habe es besser gehabt, ich habe die Vögel gelesen. Es ist, als wenn mir aus dem ganzen Leibe lauter Funken sprängen." — Da ich nachher in seine Stube kam, fing er wieder von den Vögeln an. Der Doctor, sagte er, hat mir aus Herder's Gott vorlesen wollen; der mag sich verkriechen; das ist ein Schuhu; die Vögel sind etwas anderes. Uebrigens kommt er bey der frohesten Laune so wenig

aus dem Geleise, als bey dem feyerlichsten Ernst; nie verliert er eine gewisse Haltung, die eine Folge der festen und erhabenen Stimmung seiner Seele ist, die mit seinem kindlichen Wesen, Thun und Lassen, das oft, für Andere und ihn selbst, bis zum Lächerlichen geht, auf eine sonderbare Weise contrastirt und harmonirt, so daß ein Ganzes daraus wird, welches zugleich die höchste Liebe, die tiefste Ehrfurcht und das sorgloseste Vertrauen erweckt.

An
Julia Gräfinn R***.

Düsseldorf, den 7ten Jänner 1788.

Länger als eine Stunde, holde Julie! sinne ich thöricht vor diesem Blatte, als wenn es sich ersinnen ließe, wie ich ihm eine Seele gäbe, die vor Ihnen zur Erscheinung würde.

Liebe Julie! es sind zwey entzückende Briefe, der vom 2ten October, den Sie an mich, und der vom 16ten, den Sie an Lene geschrieben haben.

Als ich Hamann aus Ihrem Briefe an Lene die Stelle von den Irrthümern, die unsere Sprache bildet, und die wir mit unserer Sprache verlieren werden, vorlas, fuhr er mit der Frage auf: werde ich diese R*** auch zu sehen bekommen? Ich wollte, Sie wüßten, was diese Frage in Hamann's Munde bedeutet! denn seine gewöhnliche Rede ist: Ich brauche diesen oder diese doch nicht zu sehen? Und wenn man ihm noch so dringend, bittend, zürnend, flehend sagt, er müsse,

so ists umsonst. Im November ist er zurück nach Münster gegangen; — Dieser Mann, der sich durch kein Beywort näher bezeichnen läßt; Ein wahres Pan! Aber, liebe Julie! wie steht es um die Leute, welche wieder kommen? seit sieben Tagen schreiben wir 88, und sie müssen doch nun bald wissen, ob mit der May so schön werden soll, als Sie mich hoffen ließen. — Ach, daß ich alsdenn nur gesund seyn möchte! Sie glauben nicht, mit welchem Gram ich an die Tage zurückdenke, die Sie mir voriges Frühjahr schenkten, und die ich nicht genießen konnte. Diese Erinnerung muß ausgelöscht werden; ich bitte wie ein Kind darum zu Gott. R * * * der edle, der so wunderbar gut ist, daß ich nicht genug an meinem Herzen für ihn habe, wird mir doch so viele Tage schenken, als ihm möglich ist! Ich werde das ganze Ansehn meiner Freundschaft daran setzen, und es von ihm fordern, dann muß er.

Daß ich mein Haus in der Stadt verkauft habe, wird Ihnen Claudius schon erzählt haben. Ein Schritt zum Schlaraffen-Leben ist nun also doch gethan. Aber leider! bleiben noch so viele andere Schritte zu thun übrig. In der That läßt sich bey der gegen-

wärtigen Verfassung von Europa kaum etwas vernünftigeres denken, als eine unaufhörliche Flucht. Die Menschheit schwebt zwischen Himmel und Erde; Wolken über sich, und Wolken unter sich, und nichts als Wolken.

Der treffliche Ahlemann! Ich sah in der letzten Hamburger Zeitung, daß er hinüber gegangen ist. — Vor einiger Zeit schrieb mir Claudius: ich würde von dem ehrwürdigen Manne nächstens einen Brief erhalten; und nun das erste, was ich von ihm lese, ist sein Tod. Also auch den haben meine Augen gesehen, und sehen ihn nicht wieder; auch um den Grad hat das Licht, das mich umgiebt, wieder abgenommen! Sagen Sie seinen Freunden, daß ich mit ihnen von ganzem Herzen traure.

Hermann's Tod habe ich gleich nach dem Empfang Ihres Briefes vom 16ten October vorgenommen, und viele große, erhabene Züge und herrliche Stellen darinn gefunden; aber keine Täuschung; man bleibt sich vom Anfang bis zum Ende vollkommen präsent. Bey den Alten hatte selbst die Vernunft ihre Muse; wir aber lassen uns durchaus nichts weiß machen, und können lieber nichts, als daß wir nicht sollten alles für

uns allein können. Daß Klopstock fortfährt mich zu lieben, freut mich ungemein, ich liebe ihn gewiß auch von Herzen, ehre und bewundre ihn von Herzen.

Lavater's Bild für Sie ist noch nicht angekommen. Er schrieb mir den 13ten December folgendes darüber: „Ich bin vor 8 Tagen Julien R*** zu liebe wieder einmal gesessen. Es ist vollendet, hat herrliche Parthien, aber der Mund ist unerträglich mißvergnügt. Ich will den Mahler zu bereden suchen, noch einige Touches Menschenfreundlichkeit dran zu wagen." — Armer Lavater! es mag wohl nichts besser getroffen gewesen seyn, als der mißvergnügte Mund. Es ist ohne Beyspiel, wie mit dem Manne umgegangen wird, und man muß ihn bewundern, daß er's so erträgt.

Nun will ich für diesmal Abschied nehmen, liebe Julie! grüßen Sie meinen R*** von mir, was Sie können und vermögen. Geben Sie jedem, der mir wohl will, was ihm gebührt. Sie haben ein für allemal unumschränkte Vollmacht. Ihnen gebe Gott Munterkeit und Freude.

An Georg Forster

nach Mainz.

Pempelfort, den 16ten November 1788.

Herzlichen Dank, mein liebster Forster, für Ihren freundschaftlichen schönen langen Brief. Die Art wie Sie mir Ihre Umgebungen und Verhältnisse abmahlen, hat mich sehr ergötzt. N. haben Sie hingestellt wie er leibt und lebt; es fehlt nur die Sprache. Daß man an H * *, den äußern Umgang abgerechnet, wenig hat, weiß ich aus eigener Erprobung; aber mit ihm könnte es doch anders seyn, und ist auch, wenigstens zuweilen, wirklich anders . . . . . . Müller'n sah ich nur drey Tage unter allerhand Zerstreuungen im Herbste sechsundachzig. Vorgestern erhielt ich einen Brief von ihm, worinn er mir meldet, daß er zu Mainz Geheimer Conferenz-Rath, und zu Schafhausen Mitglied des großen Raths geworden ist. „Ut lapsu graviore ruam", fügt er hinzu, in Beziehung auf einen Anschlag, nach welchem alle Protestanten förm-

lich von Staatsbedienungen an den geistlichen Höfen Deutschlands vor der Hand sollen ausgeschlossen werden. Wenn Müller nur nicht auf sich selbst oder über seine eigenen Beine fällt, so hat es wohl fürs erste mit dem andern Fallen gute Wege. Ich habe ihm in einem Briefe an ihn selbst ganz offenherzig gesagt, seine Standeserhöhung erinnere mich an das, was die Engländer von dem großen Pitt, da er Lord Chatham wurde, sagten: er sey die Treppe hinauf gefallen.

W. von H** ist bis den 5ten bey mir geblieben, und ich hätte ihn herzlich gern noch länger behalten. Ich hoffe er soll mir treuer bleiben, als der junge ***, der ein schöner Geist ist, und schon auf dem Wege von hier nach Berlin flau wurde, wo er dann sehr geschwinde vollends verbiesterte. H** ist ein speculativer Kopf, wie es wenige giebt, und er hat sich bey dem Einsammlen seiner Kenntnisse mit einer Weisheit einzuschränken und zu berathen gewußt, die ich kaum weniger als sein speculatives Genie selbst bewundere. Seit dem Tode meines Freundes Wizenmann ist es mir nicht begegnet, daß ich so nach Herzenslust hätte philosophiren können, wie diese sechs

Tage mit H** Es versteht sich also wohl von selbst, daß Sie ihn auf das Frühjahr mitbringen dürfen. Er selbst hat mir einen zweyten Besuch fest versprochen, aber erst im Herbst. Sehen Sie zu, wie Sie sich mit ihm verstehen; aber Ihr mir gegebenes Wort muß gehalten seyn.

Ihren Cook, den Entdecker, habe ich noch nicht, wohl aber ihre Leckereyen. Ich las weit hinein in dem festen Glauben, sie wären von Lichtenberg, und machte unter dem Lesen den Plan zu einer Kiste voll Leckereyen, die ich ihm schicken, und zu einem Briefe, den ich ihm dabey schreiben wollte; schwatzte auch schon darüber mit Lene, die neben mir saß. Siehe da kommt der Bediente mit den Göttinger Anzeigen, und ich lese, daß Forster, der fromme Pilgrim, mein loser Vogel ist. In Wahrheit ich glaubte nicht, daß außer Lichtenberg noch ein Mann in Deutschland wäre, der sie alle so beysammen hätte, wie dieser Autor. Ein wenig Materialismus leuchtet freylich durch, und so fürchte ich mich wohl der Sünde, daß ich mirs zu gut habe schmecken lassen, lade aber alles auf Sie. Ich übertreibe nicht, wenn ich Ihnen sage, daß Sie sich ein großes Verdienst um Deutschland erwerben, wenn Sie

uns von Zeit zu Zeit einen solchen Aufsatz geben. Diese Gattung fehlt uns noch ganz, und ihre Vollkommenheit ist unter allen Nationen und zu allen Zeiten selten gewesen.

Ich bin gegenwärtig sehr geschäftig an der neuen Ausgabe meines Spinoza, die zu den nächsten Ostern gewiß erscheinen wird. - - - -

- - - - - - - -

Lichtenberg ließ mir neulich durch meinen Sohn Georg sagen, er wäre darüber aus mir einen Brief über verschiedene Gegenstände zu schreiben. Ich wüßte gern mehr, und warte auf dergleichen ungern. Wenn Sie noch in Cassel hausten, so könnte ich durch Sie den Säumer treiben lassen.

Daß Sie Ihre zerstreuten Aufsätze sammlen wollen, ist sehr gut — Ueber Ihre anderen Arbeiten nächstens.

Sehen Sie, lieber Forster, ich bin noch immer der alte Sudler, und noch immer im Hader mit der Zeit, die mich nicht nachkommen läßt — — Behalten Sie mich lieb! Ich herze Sie mit verstärkter Freundschaft.

An Georg Forster

nach Mainz.

Pempelfort, den 20ten December 1788.

Ich sage nicht mehr als die Wahrheit, mein liebster Forster, wenn ich Ihnen versichere, daß ich vor Begierde gebrannt habe, Ihren Brief vom 19ten November gleich an dem Tage, wo ich ihn erhielt, zu beantworten. Diese Begierde hat auch nicht nachgelassen, aber ich bin während dieser drey Wochen so oft und so viel mit Kopfschmerzen, Zahnschmerzen und anderen, sogenannten kleinen, Uebeln geplagt gewesen, daß ich mit nichts von der Stelle kommen konnte.

Ihr ganzer Brief, mein Bester, von Anfang bis zu Ende, hat mir unaussprechlich wohlgethan. Bey dem, was Sie über Ihre Selbstbildung so schön und so rührend sagen, ist mir eine Stelle aus Leibnitz eingefallen, die ich Ihnen abschreiben will, weil sie in

einem kleinen Aufsatze steht, den Sie vielleicht nicht gelesen haben. Leibnitz sagt: Duo mihi profuere mirifice. Primum, quod fere essem *αὐτοδίδακτος*, alterum quod quaererem nova in unaquaque scientia, ut primum eam attingebam, cum saepe ne vulgaria quidem satis percepissem. Sed ita duo lucratus sum; primum, ne animum inanibus et dediscendis implerem, quae auctoritate potius docentium, quam argumentis recepta sunt; alterum, ut ne ante quiescerem, quam ubi cujusque doctrinae fibras ac radices essem rimatus et ad principia ipsa pervenissem, unde mihi proprio Marte omnia, quae tractabam, invenire liceret. Ohne mich mit Leibnitz übrigens auf irgend eine Weise vergleichen zu wollen, stimmt doch meine Erfahrung mit der seinigen vollkommen überein, und gewiß wird auch die Ihrige damit übereinstimmen. Klagen Sie also nicht, wie das Sprüchwort sagt, bey so sehr gesunden Beinen.

Wegen Ihres Streites mit Kant habe ich die Hefte des Merkurs aufgesucht; ich werde sie nächstens lesen und Ihnen dann offenherzig meine Meynung sagen,

wenn es nicht dabey auf eine Gelehrsamkeit ankommt, die ich nicht besitze, welches leicht der Fall seyn könnte. Sie glaubten, ich liebte die Kantische Philosophie bis auf einen gewissen Punkt zu sehr, um gegen sie zu streiten. Das nun wohl nicht; vielmehr däucht mir, ich habe sie in dem Gespräche über Idealismus und Realismus so ziemlich von allen Seiten angegriffen. Kant selbst aber verehre ich als einen Mann von außerordentlichem Geiste. Sein System ist die bis aufs höchste getriebene Ausführung des Cartesianischen Satzes: cogito ergo sum, den ich lieber umkehren möchte; und deßwegen habe ich einige Hoffnung, daß diese Revolution die letzte der Cartesianischen Lehre seyn werde. Ich erinnere mich bey dieser Gelegenheit, eine Bemerkung über den Unterschied der morgenländischen und abendländischen Sprachen gelesen zu haben, der besonders an den Zeitwörtern sich äußert; daß nämlich bey jenen nicht die erste, sondern die dritte Person die Bildung der zwey übrigen bestimmt. Die gewisse Wahrheit, daß bey allen endlichen Naturen das Er oder Es und das Du vor dem Ich gesetzt werden muß, und die seit hundert Jahren immer höher gestiegene Narrheit, durch Bestimmung der

Quantität Qualitäten bald hervorbringen bald vertilgen zu wollen, und die Folgen der Einschränkung der Vernunft für ihr Princip zu halten, hoffe ich in den Beylagen zu meinem Spinoza in ein ziemlich helles Licht zu stellen.

Von

Imanuel Kant.

Königsberg, den ..October 1789.

Wohlgebohrner rc.

Das mir vom Herrn Grafen v. Windisch-Grätz zugedachte Geschenk mit seinen philosophischen Schriften ist mir durch Ew. Wohlgeb. gütige Vermittelung und des Herrn Geh. Commerz. R. Fischer Bestellung richtig zu Handen gekommen; wie ich denn auch die erste Ausgabe der Hist. métaphysique rc. durch den Buchhändler Sixt zu seiner Zeit richtig erhalten habe.

Ich bitte diesem Herrn gelegentlich meinen ergebensten Dank, zugleich aber die größte Hochachtung für sein Talent als Philosoph, in Verbindung mit der edelsten Denkungsart eines Weltbürgers, zu versichern. In der letztgenannten Schrift ist es mir erfreulich, den Herrn Grafen von selbst und zu gleicher Zeit, was ich auf eine schulgerechte Art zu bewirken suchte, mit der Klarheit und Annehmlichkeit des Vor-

trages, die den Mann von der großen Welt auszeichnet, bearbeiten zu sehen; nehmlich die edlern Triebfedern in der menschlichen Natur, die so lange mit den physischen vermischt, oder gar verwechselt, die Wirkung gar nicht gehabt haben, die man von ihnen mit Recht erwarten kann, in ihrer Reinigkeit herzustellen und in Spiel zu setzen; eine Unternehmung, die ich mit der größten Sehnsucht vollendet zu sehen wünsche, da sie offenbar mit den beyden andern Schriften (der von geheimen Gesellschaften und der von der freywilligen Abänderung der Constitution in Monarchien) in einem System zusammenhängt, und die letztere, zum Theil als weiser Rath für Despoten, in der großen Crisis von Europa von großer Wirkung seyn muß. — Noch hat kein Staatsmann so hoch hinauf die Principien zur Kunst Menschen zu regieren gesucht, oder auch nur zu suchen verstanden. Aber darum haben auch alle ihre Vorschläge nicht einmahl Ueberzeugung, viel weniger Wirkung hervorgebracht.

Für Ew. Wohlgeb. schönes mir zugeschicktes Werk über die Lehre des Spinoza, neueste Ausgabe, sage ich gleichfalls den ergebensten Dank. Sie haben sich dadurch das Verdienst erworben, zuerst die Schwie-

rigkeiten in ihrer größten Klarheit darzustellen, welche den teleologischen Weg zur Theologie umgeben und vermuthlich Spinozen zu seinem System vermocht haben. Mit raschen Schritten auf Unternehmungen zu einem großen, aber weit entfernten Ziel ausgehen, ist der gründlichen Einsicht zu aller Zeit nachtheilig gewesen. Der die Klippen zeigt, hat sie darum doch nicht hingestellt, und ob er gleich gar die Unmöglichkeit behauptet, zwischen denselben mit vollen Segeln (des Dogmatismus) durchzukommen, so hat er darum doch nicht alle Möglichkeit einer glücklichen Durchfahrt abgeläugnet. Ich finde nicht, daß Sie hiezu den Compaß der Vernunft unnöthig, oder gar irreleitend zu seyn urtheilen. Etwas, was über die Speculation hinzukommt, aber doch immer in ihr, der Vernunft selbst, liegt, und was wir zwar (mit dem Nahmen der Freyheit, einem übersinnlichen Vermögen der Caussalität in uns) zu benennen, aber nicht zu begreifen wissen, ist das nothwendige Ergänzungsstück derselben. Ob nun Vernunft, um zu diesem Begriffe des Theismus zu gelangen, nur durch Etwas, was allein Geschichte lehrt, oder nur durch eine uns unerforschliche übernatürliche innere Einwirkung, habe

erweckt werden können, ist eine Frage, welche bloß eine Nebensache, nehmlich das Entstehen und Aufkommen dieser Idee betrifft. Denn man kann eben so wohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben, obgleich, da sie einmahl da sind, man einen jeden von ihrer Richtigkeit und Gültigkeit (anjetzt) durch die bloße Vernunft überzeugen kann. — Den Syncretismus des Spinozismus mit dem Deismus in Herder's Gott haben Sie aufs gründlichste widerlegt. . . . .

Ich habe es jederzeit für Pflicht gehalten, Männern von Talent, Wissenschaft und Rechtschaffenheit mit Achtung zu begegnen, so weit wir auch in Meynungen aus einander seyn mochten. Aus diesem Gesichtspunkte werden Sie auch meinen Aufsatz in der Berl. M. Sch. über das Sich Orientiren beurtheilen, zu der mich die Auffoderung von verschiedenen Orten, mich vom Verdachte des Spinozismus zu reinigen, wider meine Neigung genöthigt hat, und worinn Sie, wie ich hoffe, auch keine Spur einer Abweichung von jenen Grundsätzen antreffen werden.

Andre Ausfälle auf Ihre und einiger Ihrer würdigen Freunde Behauptungen habe ich jederzeit mit innerem Schmerz wahrgenommen, und auch dawider Vorstellungen gethan. Ich weiß aber nicht, wie an sich guten und auch verständigen Männern öfters der Kopf gestellt ist, daß sie ein Verdienst darinn setzen, was, wenn es gegen sie geschähe, ihnen höchst unbillig dünken würde. — Doch das wahre Verdienst kann durch solche auf dasselbe geworfene Schatten an seinem selbstleuchtenden Glanze nichts verlieren, und wird dennoch nicht verkannt werden.

Ich wünsche, daß Ew. Wohlgeb. mit fröhlichem Gemüth in guter Gesundheit Ihrer Lieblings-Beschäftigung, der edelsten unter allen, nehmlich dem Nachdenken über die ersten Principien dessen, worauf allgemeines Menschenwohl beruht, noch lange Jahre nachzuhängen vom Schicksal begünstigt werden mögen, und bin übrigens mit der vorzüglichsten Hochachtung u. s. w.

An

Imanuel Kant.

Pempelfort, den 16ten November 1789.

Verehrungswürdiger Kant!

Seit dem Tage, da die Freude einen Brief von Ihnen zu erhalten mich so schön überraschte, und, wie unser Hamann bey einer ähnlichen Gelegenheit sich ausdrückte, „mich eine kleine wollüstige Betäubung empfinden ließ, die einem Schwindel ähnlich war" — bin ich ein Tagewähler, wenigstens ein Tage Zähler geworden. Er sollte kommen, kam nicht, und — wird nicht kommen, jener Tag an dem ich fähig wäre, Ihnen die Freude auszudrücken, die ich fühlte, Ihnen den Dank zu bringen, den ich so gern Ihnen bringen möchte.

Als meinen Lehrer; als einen Mann, den ich schon in meinem Jünglingsalter mit lautem Herzklopfen bewunderte, und vor dem ich nun, als einem mächtigen Eroberer und weisen Gesetzgeber im Reiche

der Wissenschaften, mich mit Ehrfurcht neigte, nannte ich Sie öffentlich zu einer Zeit und unter Umständen, wo kein Schatten von Verdacht der Schmeicheley oder des Eigennutzes bey diesen Aeußerungen auf mich fallen konnte. Sie selbst, Verehrungswürdigster Kant, erwähnen Ihrer zuvor in der Berliner Monats-Schrift erschienenen Abhandlung über das Orientiren; und Sie erwähnen derselben auf eine Weise, welche nicht allein meinen Mund zu aller Klage verschließt, sondern auch die leiseste, welche sich in meinem Herzen noch geregt haben möchte, rein und auf immer daraus vertilgt. Keiner von Ihren Bewunderern kann auf die Gesinnungen von Ehrfurcht und Liebe, womit er Ihnen huldigt, ein Siegel, welches fester als das meine wäre, drücken.

Das schöne Lob, welches Sie dem Grafen von Windisch-Grätz ertheilen, habe ich demselben sogleich kund gemacht, weil ich wußte, wie sehr er sich darüber freuen würde. Meine Bekanntschaft mit diesem trefflichen Manne ist noch sehr jung. Vorigen Winter schickte er mir seine Objections aux societés secrettes und seinen Discours, und maß mir einen großen Antheil an dem letztern bey, wegen des Aufsatzes: Et-

was was Lessing gesagt hat, welchen ihm zu Wien Graf Carl v. Sickingen, ein gemeinschaftlicher Freund, mitgetheilt hatte. Der Discours ist ursprünglich nur für den Kaiser geschrieben und ihm auch in der Handschrift zugestellt worden. Da der Fortgang der Brabanter Unruhen bewies, daß er in den Händen des Kaisers unnütz war, so schrieb der Verfasser seinem gekrönten Freunde, er fände nunmehr für gut, diese Abhandlung gemein zu machen. Er ist gegenwärtig auf seinen Gütern in Böhmen. Der gewöhnliche Ort seines Aufenthalts war seit verschiedenen Jahren Brüssel, wo er, mit einer Prinzessinn von Aremberg sich zum zweytenmahle vermählt hatte. Einige Tage, nach der Ankunft Ihres Briefes besuchte er mich auf seiner Reise nach Böhmen. Den ersten Besuch hatte ich im May von ihm erhalten, und er blieb damahls bis ich nach Pyrmont verreiste. Windisch-Grätz fühlt ganz den Werth des guten Zeugnisses, welches ein Mann wie Kant ihm ertheilte, und er wußte nicht, wie er es mir nahe genug ans Herz legen sollte, daß ich Sie doch ja recht nachdrücklich seiner größten Hochachtung und vollkommensten Ergebenheit versichern möchte. Der zweyte Theil seiner His-

toire métaphysique de l'ame war damahls schon abgedruckt. Ich habe seitdem Exemplare davon erhalten, und werde das für Sie bestimmte nächstens nach Königsberg zu befördern Gelegenheit haben. Die Schriften dieses edeln Denkers können zur Verbesserung der Gallischen Philosophie von großem Nutzen seyn; denn da er immer von dieser Philosophie ausgeht; da sie wirklich die Unterlage der seinigen ist, und er nur, bald in diesem, bald in jenem ihrer Theile das Unzulängliche und Unrichtige darzuthun bemüht ist: so können die Anhänger dieser Philosophie nicht allein ihm folgen, sondern auch ohne Unwillen, und ehe sie es selbst recht gewahr werden, noch weiter gehen als sie geführt wurden. Leider sind die Pariser Philosophen ihrem Deutschen Halbbruder schon ein wenig gram, weil es ihnen deucht, er begünstige hie und da Vorurtheile, und halte den schnelleren Fortgang der guten Sache auf. Sonderbar, daß die Menschen den Fanatismus immer nur in einem bestimmten Gegenstande seiner Anwendung, nie in ihm selbst erkennen wollen.

Unter den Bemerkungen, womit Sie, Verehrungswürdigster Kant, die gütige Erwähnung der

neuen Ausgabe meines Buches über die Lehre des Spinoza begleiteten, hat folgendes meine Aufmerksamkeit besonders an sich gezogen, und mich lange beschäftigt. Sie sagen: „Ob nun Vernunft, um zu diesem Be„griffe des Theismus zu gelangen, nur durch etwas, „was bloß Geschichte lehrt, oder nur durch eine uns „unerforschliche übernatürliche innere Einwirkung, habe „erweckt werden können, ist eine Frage, welche bloß „eine Nebensache, nehmlich das Entstehen und Auf„kommen dieser Idee betrifft. . . . Genug daß man „jetzt, da sie (diese Idee) einmahl da ist, jeden von „ihrer Richtigkeit und Gültigkeit durch die bloße Ver„nunft überzeugen kann."

Was mich so sehr bey dieser Stelle beschäftigte; war die Frage: Wie sie sich auf meine Theorie beziehen; oder wie sie auf dieselbe sich nicht beziehen könne?

Da ich meinen Theismus überall nur aus dem allgegenwärtigen Facto menschlicher Intelligenz, aus dem Daseyn von Vernunft und Freyheit, hergeleitet habe; so konnte ich die Möglichkeit einer Beziehung auf meine Theorie nicht einsehen. Von der ersten Ausgabe meines Buches weiß ich, daß sie dun-

kle Stellen enthielt; ich glaube aber seitdem alle Zweydeutigkeit gehoben, und jetzt in der neuen Ausgabe meine Ueberzeugung klar genug dargelegt zu haben. Ich behaupte nehmlich eine dem Menschen eben so evidente als unbegreifliche Verknüpfung des Sinnlichen mit einem Uebersinnlichen, des Natürlichen mit einem Uebernatürlichen, welche, sobald sie als gewiß vorhanden wahrgenommen und erkannt ist, dem anscheinenden Widerspruche der Vernunft mit sich selbst eine befriedigende Auflösung verschafft. Wie sich das Bedingte auf ein erstes Unbedingtes; wie sich jede Empfindung auf eine reine Vernunft, auf Etwas das sein Leben in sich selbst hat zuletzt bezieht: so bezieht aller Mechanismus sich zuletzt auf ein nicht mechanisches Princip der Aeußerung und Verkettung seiner Kräfte; alles Zusammengesetzte auf ein Nichtzusammengesetztes der Unzertrennlichkeit; alles nach Gesetzen physischer Nothwendigkeit erfolgendes auf etwas nicht erfolgtes, ursprünglich handelndes, Freyes; Universalia auf Particularia; Individualität auf Person. Und es entspringen diese Erkenntnisse, nach meiner Meynung, aus der unmittelbaren Anschauung, welche das vernünftige Wesen von sich selbst,

von seinem Zusammenhange mit dem Urwesen und einer abhängigen Welt hat. Bey der Frage: ob diese Erkenntnisse wirkliche oder nur eingebildete Erkenntnisse sind; ob ihnen Wahrheit, oder Unwissenheit und Täuschung entspreche, wird die Verschiedenheit zwischen Ihrer Theorie und meiner Ueberzeugung auffallend. Nach Ihrer Lehre nimmt die Natur; überhaupt das Vorgestellte, die Form unseres einmahl innerlich und unerforschlich so und nicht anders bestimmten Vorstellungsvermögens (dieses Wort in seiner weitesten Bedeutung genommen) an: wodurch denn nicht allein aller Widerstreit der Vernunft mit sich selbst gehoben, sondern auch ein durchaus zusammenhangendes System reiner Philosophie möglich wird. Ich im Gegentheile bin geneigter, die Form der menschlichen Vernunft in der allgemeinen Form der Dinge zu suchen; und glaube einigermaaßen zu sehen, auch zum Theil schon gezeigt zu haben, wie die verschiedenen Instanzen, welche der entgegengesetzten Behauptung alles hypothetische benehmen sollen, vielleicht zu heben wären. Unser Wissen möchte wohl so ganz Stückwerk seyn, daß auch nicht einmahl das Wissen unseres Nichtwissens davon ausgenommen werden könnte.

Unterdessen bin ich wirklich daran, mein credo noch einmahl auf das ernstlichste, und zwar an der neuen Theorie des Vorstellungsvermögens des Herrn Professor Reinhold zu prüfen. Sehr tief kann ich wohl nicht im Irrthum stecken, da meine Resultate mit den Ihrigen fast durchaus zusammentreffen. Und so wäre es sehr möglich, daß mein Irrthum, wenn ich auch mich selbst nur immer mehr darin verhärtete, dennoch andern den Uebergang zur Wahrheit leichter machte.

Verzeihen Sie, lieber Verehrungswürdiger, die Weitläufigkeit meiner Herzenserleichterung. Ich wollte nicht gern, daß Sie mich für einen Supranaturalisten nach den Beschreibungen des Herrn Prof. Reinhold hielten. Ich schloß die Größe der Gefahr aus einer andern Stelle Ihres Briefes, wo Sie, bey Gelegenheit einer möglichen Durchfahrt zwischen den Klippen des Atheismus sagen: „Ich finde nicht, daß Sie hiezu „den Compaß der Vernunft unnöthig oder gar irrelei„tend zu seyn achten.“ — Also könnte doch einiger Zweifel hierüber wohl verzeihlich seyn?

Leben Sie wohl, Edler Mann, und lassen Sie mich durch Ihren würdigen Freund Kraus von Zeit

zu Zeit erfahren, daß Sie meiner im Guten eingedenk bleiben.

Mit einem Herzen voll Ehrfurcht, Dank und Liebe

Ihr verbundenster

F. H. J.

An

Julia Gräfinn R***.

Pempelfort, den 5ten November 1790.

Es bleibt mir, liebste Julie, vor Abgang der Post nur noch eine Stunde übrig, um mein am vorigen Dienstag Ihnen gethanes Versprechen zu erfüllen, und dies macht mich Langsamen so verlegen, daß ich nicht das Herz habe, nur eine halbe Minute auf das Zurechtschneiden meiner Feder und Zugießen von etwas Dinte zu verwenden. Daß diese etwas dick und über die Gebür schwarz ist, schadet nicht, da ich zuerst von Ihren Negerknechten zu reden habe. Nehmen Sie also noch einmahl meinen Dank für den Auszug den Sie mir aus R***s schönem Entwurf machten an. Das Princip aus dem er alle besonderen Verordnungen abgeleitet hat, ist wirklich das erste und letzte was jeder Gesetzgeber im Auge haben sollte: Familien-Interesse. Ich kann mir so wenig, als Aristoteles es konnte, (das tausendjährige Reich in Ehren!) eine

Wirthschaft ohne Knechte und Mägde denken. Aller Gesetzgebung muß eine natürliche Subordination vorhergehen, und es ist eben so unmöglich, diese durch Gesetzgebung allein erst zu bewirken, als allein erst durch die Sprachfähigkeit, nachdem man zuvor vernünftig geworden, reden zu lernen. Lassen Sie es sich also nicht zu sehr verdrießen, liebe Julie, daß auch Sie schwarze Knechte haben. Sie erscheinen mir in diesem Verhältnisse, wie die schöne holde schwarze Braut im Hohenliede. Ihr könnt es wahr machen in Eurem Gebiete, was in Büchern nur mit Unwahrheit behauptet worden ist, daß die Neger unter Eurer Herrschaft weniger unglücklich, als unter ihren eigenen Despoten leben. Es ist in der That schrecklich was uns die Reisebeschreiber von den Verfassungen und dem Zustande der schwarzen Menschen erzählen und keine Lectüre hat mich je so melancholisch wie diese gemacht. Willkührliche, despotische Gewalt, und passiver, blinder Gehorsam, sind ein schlechterdings nothwendiges Ingredienz, nicht allein jeder gesellschaftlichen Ordnung überhaupt, sondern auch jeder Unterabtheilung derselben. Es kommt nur auf die Dosis an, die nicht a priori aus der menschlichen Natur al-

lein bestimmt werden kann, sondern a posteriori sich so ziemlich von selbst findet. „Es giebt zweyerley „Unterwürfigkeit, sagt Platon, eine mäßige und eine „unmäßige; die erste bezieht sich auf Gott, die zweyte „auf andre Menschen. Das Gesetz des mäßigen Men„schen ist Gott selbst; des unmäßigen die Wollust.“— Da Sie St** bey sich haben, so lassen Sie sich den ganzen herrlichen Brief, aus welchem diese Stelle genommen ist, verdeutschen. Es ist der achte in der Sammlung: „Plato propinquis Dionis et amicis bene agere.“

Hier wäre ich nun gleich bey den Franzosen, um Ihnen zu sagen, was ich ihren Thaten — die ich so wenig wie die von Gregorius von Tours beschriebenen, Gesta Dei per Francos, wenigstens im eigentlichen Verstande, nennen möchte — für ein Ende sehe. Es steht in Hume's englischer Geschichte T. VII. p. 220. — All parties now reaped successively the melancholy pleasure of seeing the injuries, which they had suffered revenged on their ennemies, and that too by the same arts, which had been practised against them. The king. . . . The Presbyterians. . . . . The independents. . . . — By

recent, as well as all ancient exemple, it was become evident, that illegal violence, with whatever pretences it may be covered, and whatever object it may pursue, must inevitably end at last in the arbitrary and despotic government of a single person. -

- - - - - - -

- - - - - - -

Daß keine von allen unsern Verfassungen lange mehr halten kann, davon bin ich überzeugt, weil fast nichts von ihrem ersten Bildungstriebe mehr vorhanden ist. König — Adel — Geistlichkeit, nichts als leere Masken — verdorrte Gebeine. Wer kann sagen was geschehen wird, nur sagen, was geschehen sollte? Ich denke, grüble — und verstumme.

An den
geheimen Rath Schlosser
zu Karlsruhe.

Pempelfort, den 17ten Jänner 1791.

Herzlichen Dank, Lieber! für Deinen Brief. Es that mir so wohl, wieder einmahl etwas direct an mich geschriebenes von Dir zu lesen — von Dir, Du echter Kernguter, Du Freund und Bruder! Gott erhalte Dir Deine Gesundheit, und Deinen frohen, schönen, edeln Muth!

An mir ist seit sechs Wochen kein gutes Haar, und es soll mich wundern, ob ich wieder zu einem bessern Leben erwache. Wie sehr ich mich auch schäme, in diesem Zustande, mich vor irgend jemand sehen zu lassen, so muß ich doch vor Dir erscheinen, um Dich zu fragen, ob ich Dir nicht in den letzten Tagen der vergangenen Woche, sey es auch nur im Traum, persönlich, mit einem 536 Seiten starken Octavband in der Hand erschienen bin. Ich las Mr. Burke's Reflexions on the Revolution in France mit einer sol-

chen anhaltenden brennenden Begierde bey Dir zu seyn, daß es gewirkt haben muß, wenn es eine dieser Art Actio in distans giebt. Schaffe Dir doch gleich das Buch zur Hand, es wird Dich unsäglich erfreuen, zumahl die erste Hälfte. Nachher, wo er es mit den Franzosen allein, nicht mehr mit der Londner Revolution-Society zu thun hat, macht er es oft zu arg, und es verdrießt einen, daß er auf so mancherley Weise seinen Eindruck schwächt; aber das hindert nicht, daß ihm nicht große treffende Wahrheiten auch hier unaufhörlich aus dem Munde strömen. Du erinnerst Dich wohl, daß ich Dir vorigen Sommer von einem Aufsatze über den Geist der französischen Gesetzgebung, den ich in der Arbeit hätte, schrieb; mehrere Stellen aus diesem Aufsatze stehen fast wörtlich im Burke. Ich bin mehr als einmahl stark versucht gewesen, Dir meine Arbeit zu schicken; aber ich that mir innere Gewalt an, in der Hoffnung, ihn noch zu vollenden. Ich ermattete damahls über den Schwierigkeiten, die Wahrheit selbst, welcher durch die Irrthümer unserer philosophischen Politiker nur Abbruch geschieht, ans Licht zu bringen.

Mir ist von guter Hand zugekommen, daß der

König von Preußen in den letzten Jahren seiner Regierung einmahl voll Mißmuth zu einem seiner Minister gesagt haben soll: „Herr, schaff er mir Religion ins Land, oder scheer er sich zum Teufel.“ Ich mögte das zu allen Politikern sagen; denn was ist am Ende der ganze Plunder von Gesetzgebung werth, und was will er, wenn er uns nur etwas fetter ins Grab legen will. Und auch das vermögen diese Hexenmeister der Glückseligkeit nicht einmahl; denn, ohne festen Glauben an Gott und Unsterblichkeit, brinste nie zu Stande, daß Ja Ja und Nein Nein bleibe. Ohne Religion hält der Mensch nicht Wort, so wenig andern, als sich selbst; und darauf kommt doch am Ende alles an. — Dies zu zeigen, es in das helleste Licht zu stellen, aus Vernunft, Geschichte u. s. w.; ferner auch darzuthun, daß der Mensch seinem Wesen nach ein religiöses Geschöpf ist, und einen Gott vor Augen haben muß, bey Strafe der Entdeckung: die Wahrheit aller Wahrheiten sey, es gebe keine Wahrheit: dafür bin ich Mann. Aber nun bin ich auch am Ende; denn mein eigener Glaube ist kein Fels, und — kurz, der jüngste Tag muß kommen, oder ich weiß nichts besseres, als daß wir uns einander je eher je lieber

die Hälse brechen, um dem ungereimten, nichtswürdigen, eckelhaften Dinge, Menschheit, ein Ende zu machen: dieser jüngste Tag, oder jenes: ein drittes finde ich nicht.

Du bittest mich wegen Deines letzten Briefes um Verzeihung weil sein Inhalt mich von meiner Metaphysik so weit entferne. Du irrest! Meine Metaphysik ist grade hier recht eigentlich zu Hause, und deßwegen unsern philosophischen Gottschedianern ein unleidlicher Dorn im Auge. Ich behalte mir vor, mich hierüber weitläufiger in meinem nächsten Briefe zu äußern. Spare mir, Du Guter! doch dann und wann ein Stündchen aus; und wenn Du den Burke liesest, so gedenke meiner dabey.

An Lavater.

Pempelfort, den 7ten März 1791.

So eben, lieber Lavater! bringt man mir Dein Paket vom 12ten Februar mit 2 Exemplaren Deiner Handbibliothek, Vter Theil; und ich bringe Dir dagegen auf der Stelle Gruß und Dank. Meine Antwort darauf ist, daß ich Deinem Gewissen mehr als meinem Urtheil traue. Das wollte ich Dir damahls gleich schreiben; aber zu Aachen hatte ich keinen Augenblick für mich, und nach meiner Zurückkunft wollte ich Dir mehr, als diese paar Worte schreiben; darüber verstrichen Tage, Wochen. In Deiner Monatsschrift haben mir einige Briefe über allen Ausdruck wohlgefallen. Das ganze Vte Stück des 2ten Bandes ist vortrefflich. — Ach, wie heiß und herzlich wünsche ich mich oft zu Dir! — Mit dem Schreiben kann ich so schwer fort. — In der Fortsetzung über die Determinirbarkeit Gottes, hängst Du mir etwas zu weit nach dem Idealismus hinüber. Mir däucht, wenn ich mit Dir sprechen könnte, Du würdest gleich einsehen,

daß ich recht habe. Es ist merkwürdig (nicht sonderbar) daß die Philosophen auf die naheliegende Reflexion die hier aushilft — aber auch allein aushelfen kann — nicht gerathen, und lieber ein ganzes System von Geheimnissen ersinnen, als ein einziges wirklich vorhandenes gelten lassen wollen.

Ich schreibe itzt an ein paar Bogen wider die Philosophie du jour im weitesten Verstande, unter dem Titel: „An Erhard O, so gut, als aus Allwills Papieren.“ Komme ich damit zu Ende, so wird es Dir bald. Ich habe kürzlich schon etwas stecken lassen. Es betraf die Manière fixe d'être gouverné par la seule raison — Aber, lieber Gott! wie ist dem achtzehnten Jahrhundert zu rathen? Wohin soll man nach Hülfe schauen? — Da hätte ich ja ganz von ungefähr eine Frage an Dich gethan, die Du billig in Deiner Monatsschrift beantworten müßtest. — — Lieber! sage mir doch ein wenig, wie es Dir geht. Mit mir hältst Du es so, daß Du immer glaubst, ich wäre Dir eine Antwort schuldig. Fragst Du, wie es mir geht, so antworte ich Dir, was ich vor einigen Monaten an H * * * schrieb: daß ich je länger, je weniger aus Himmel und Erde klug werden kann. Einige Zeit nach-

her erhielt ich Auszüge aus Briefen von Hamann an seine Freundinn Courtan in Königsberg, und darunter folgende Stelle. „Ich bin ganz ruhig, schäme und „gräme mich nicht, bin eben so gleichgültig als heftig, „nirgends und allenthalben zu Hause, kann aus nichts „in der Welt, am allerwenigsten aus mir selbst klug „werden, und mitten in der größten Verzweiflung „genieße ich einen Frieden, der höher ist, denn alle „Vernunft, und so sicher als Abrahams Schooß!“ O, des Glücklichen! — Hier noch eine andere Stelle aus einem Briefe aus Pempelfort vom 24ten November 1787. „Es ist Mittag, und ich freue mich aufs liebe „Essen und Trinken, und eben so sehr auf den Augen„blick beydes wieder los zu werden und der Erde wie„der zu geben, was aus ihr genommen ist. Vergeben „Sie mir diese ungezogene Natursprache. Sie ist die „Mutter meiner dürftigen Philosophie und das Ideal „dieser ungerathenen Tochter, welche mit ihren Füßen „auf der Erde steht und geht, nur mit ihren Augen „den Himmel erreichen kann, von ferne, von weitem, „und je länger, desto dunkler. Je mehr die Nacht „meines Lebens zunimmt, desto heller wird der Mor„genstern im Herzen, nicht durch den Buchstaben der

„Natur, sondern durch den Geist der Schrift, dem
„ich mehr als jenem zu verdanken habe.“

Ich denke diese zwey Stellen, vornehmlich die letzte, bezahlen wohl das Porto meines Briefes.

An den

geheimen Rath Schlosser

zu Karlsruhe.

Pempelfort, den 6ten März 1792.

Lieber Freund, Bruder, und Kumpan!

Endlich am Schlusse der Woche komme ich dazu, daß ich einen Brief an Dich wenigstens anfange. Es ist mir genug im Kopfe herumgegangen, daß ich nicht eher konnte, zumahl seit ich Dich einen Brummkreisel gescholten habe, und ich wohl denken konnte, daß Du mich darüber zur Rechenschaft ziehen würdest.

Ich soll das Ding auf einen eigenen Boden gestellt, und ihm dadurch das Brummen angethan haben; so heißts, und der Einfall ist gut. Gute Einfälle haben gewöhnlich etwas Wahres in sich; denn um gut zu seyn, müssen sie passen. Und so war es denn auch in der That hauptsächlich mein Platonismus über welchen Dein Epikuräismus gebrummt hat.

Das lasse ich mir nicht ausreden, daß, wenn Du so gar sinnlich thust, Du dann nicht bey guter Laune bist. In ihrem natürlichen Zustande haben Leute Deiner Art ein helleres und tieferes Bewußtseyn von ihrem Ursprung und ihrem Werden, als von ihrem gegenwärtigen Daseyn, und dies Bewußtseyn hat Flügel. — Du wirst sagen, ich habe Dich mißverstanden. Nein, Bruder! das habe ich nicht; aber ich kann nicht leiden, wenn Du an eine Genügsamkeit einer gewissen Art auch nur streifst; selbst nur zu streifen scheinst. Ein trefflicher Mann schrieb mir einmahl: „Wir wollen nicht so vorlieb nehmen; wollen lieber hoffen und harren, und selbst zu Narren werden, als die Wahrheit zur Närrinn werden lassen.“ Mäßigung ohne etwas, das Maaß giebt, ist unmöglich. Wo nun findest Du im ganzen Umfange des sinnlichen Daseyns ein solches Maaß? alle Maaßgebung schöpfen wir aus dem Gefühl des Uebersinnlichen, welches allein, und nicht das Abstractions-Vermögen uns zu vernünftigen Wesen macht. Damit wird es leicht genügsam zu seyn von Seiten der Sinnlichkeit; aber das an dieser Seite genügsam machende strebt auf der andern nach Genugsamkeit, und kann nicht ruhen, bis es etwas dergleichen gefunden hat.

Dies schreibe ich Dir, Lieber! weil mirs so gar sehr ums Herz ist, und ich Dich in diesem Herzen trage. Mit einem Menschen, mit dem ich mich hierüber nicht ganz hingehen lassen darf und mag, der mirs nicht gut heißt, mit dem ist mir nie durch und durch wohl. Von Dir weiß ich, daß Du mirs nicht allein gut heißest, sondern daß Du mich gerade darum liebst, gerade darum mein Freund in dem Grade bist, wie Du es bist.

In Deinem Tadel über die Art wie heut zu Tage Mathematik gewöhnlich gelehrt wird, hast Du nicht allein recht, sondern Du hättest mit vollkommenem Rechte noch viel härter tadeln können. Man geht ganz aus dem Wesen der Mathematik heraus, welches Anschauung ist, um nur geschwinder fortzukommen, und glaubt bey der Einbuße der Evidenz nichts zu verlieren, weil doch dieselbe Gewißheit bleibt. Dieser Trost fehlt in andern Wissenschaften, und darum sieht es da viel schlimmer aus. Wir bringens weit im Unterscheiden und Bezeichnen, und sind wirklich drauf und dran, so behende darinn zu werden, daß wir bald sogar auch nur noch ein Gespenst von Sprache haben werden. Ich freue mich darauf, recht aus Her-

zensgrunde mit Dir hierüber zu reden, und es Dich an Beyspielen mit Händen greifen zu lassen. Dann sollst Du auch fünf Briefe lesen, die ich zu Anfang des vergangenen Winters über die Kantische Philosophie geschrieben habe, und die vor der Hand des Tageslicht nicht sehen dürfen. Sie müßten, um öffentlich zu erscheinen, noch ganz anders ausgearbeitet werden. Wirklich hast Du eine zu gute Meynung von unsern Philosophen, wenn Du glaubst, sie wollten alles verstehen, sehen und wissen; sie wollen bloß nicht verstehen, nicht sehen, nicht wissen; aber dieses aus dem Grunde, so daß auch nicht eine Wahrscheinlichkeit übrig bleibe. Metaphysik heißt nur in so fern Metaphysik, als sie allgemeinere Naturlehre, Naturlehre a priori ist. Wir sind also sicher genug, daß wir uns nicht versteigen, da Seele und Gott, als zu dem Innbegriff sinnlicher Erscheinungen (Natur) nicht gehörig, daraus ausgeschlossen sind, und nur als Nicht wahrnehmbar und Nicht erkennbar vorkommen. Auch hiedurch wird die Philosophie als Wissenschaft zuletzt gewinnen. Unvollkommenheit gehört zu ihrem Wesen, wie zum Wesen der Sprache; und so wenig diese wegen ihrer Fehler und Laster je abgeschafft wer-

den darf, kann und mag, so wenig jene. Man hat den französischen Gesetzgebern Uebermaaß von Metaphysik vorgeworfen, da im Gegentheil nur ein wenig ächte Metaphysik es ihnen unmöglich gemacht haben würde, in dem Grade seicht zu seyn, als sie sich gezeigt haben. — Doch es ist Thorheit was ich rede, da es sich mit der Metaphysik gerade, wie mit der Poesie verhält: beyder eigentlicher Gebrauch kann weder gelehrt noch gelernt werden; und ohne ihren Gebrauch kommt doch wahrlich nichts heraus, das nicht, beym Lichte betrachtet, Larifari wäre; Beyder Princip ist derselbe höhere Grad der Anschauungsgabe, welche den Menschen zu einem Sprache **erzeugenden** Wesen macht. Die anderen machen die S p r a c h e zu einem M e n s c h e n oder V e r n u n f t erzeugenden Dinge, und dann gehts gewaltig voran mit dem Thurm zu Babel.

Die Idee des neuen Werks, welches Du vor hast, glaube ich zu fassen, und gebe ihr meinen vollkommensten Beyfall. Dasselbe thut Dohm, der mit etwas ähnlichem umgeht. Ich habe ihn, da er jüngst bey mir war, aus allen Kräften dazu ermuntert, und ihm ein anderes Vorhaben, das mehr nach Philosophie

aussah, auszureden gesucht. — Mir läßt seit den französischen Unruhen der Gedanke keine Ruhe, einmahl recht aufs Reine zu bringen, in wie fern die menschliche Vernunft in Praxi praktisch ist. Was ich darzuthun habe, muß sehr auffallend gemacht werden, weil ich die Brunst des Genius Saeculi in seiner vollen Wuth wider mich haben werde.

An Herder.

Pempelfort, den 5ten Juny 1793.

Euer Paket, lieben Freunde, ist schon vor 8 Tagen glücklich angekommen, und wenn es überall wahr wäre, daß die Freude beredt macht, so wäre gleich am folgenden Tage ein langer schöner Brief von mir an Euch abgegangen. Frost, Sturm und Hagel kamen dazwischen und machten mich unpäßlich; auch Bedrängnisse von Emigranten. Jetzt läßt mir die helle Sonne und mein Wohlbefinden keine Ruhe. Was gäbe ich darum daß Ihr Pempelfort in diesem Augenblick mit mir sehen und mir das Schreiben schenken könntet! Nun muß ich schreiben, daß es eine Sünde ist, hinter meinen Markisen, und den Vorhang ziehen, damit ich aufs Papier und nicht ins Grüne sehe.

Zuerst, auch mit des Grünen wegen, von Deinem Buche, *) lieber Herder. Ich hatte es mit der größten Sehnsucht erwartet, und nun wurde es, mit

---

*) Briefe zur Beförderung der Humanität.

angemessener Lust, auf der Stelle verschlungen. Verschlungen und wiedergelesen mit erneuetem ununterbrochenen Wohlgefallen. „Maake fort“! Gewiß wird Dein Werk nicht ohne gute Früchte bleiben; ich finde es, über alles was ich Dir sagen kann, für seine Absicht gut berechnet, und die Absicht selbst vortrefflich. Ich bin vollkommen darinn mit Dir einig, daß der erste und letzte Gegenstand des Menschen, seine Menschheit ist. Auf welchen Theil des Begriffes der stärkere Accent gelegt werden müsse, darüber mag einige Verschiedenheit der Meynung zwischen Dir und mir statt finden. Wenn Du mir meine Expansionen zu gut hältst, so wäre es mehr als unbillig, wenn ich Dir Deine Contractionen nicht zu gut halten wollte: kann ich doch Deine Humanität in der meinigen ohne alles Ungemach beherbergen. Speremus atque agamus! Und Ehre sey Gott in der Höhe, Friede auf Erden, und den Menschen ein Wohlgefallen.

Göthe hat mir das Tieffurter Journal geschickt. Ich gerieth an die Paramythien, und las sie wieder, mit einem Geschmack, mit einem Entzücken, wie ich sie nie zuvor, wie ich kaum etwas in meinem Leben gelesen habe. Ich schwur daß Du mich solltest schin-

den und braten dürfen, ohne daß ich sagen wollte, es gebühre Dir nicht. Diese lebhaften Gefühle weckten Gedanken, und ich gerieth in ein Nachsinnen, aus dem andre neue Gedanken hervorgingen, die sehr hell waren, und die mir bleiben werden. *)

---

*) Sie sind mir geblieben. Ihr Inhalt war die Gleichartigkeit des Bundes, den wir, wie mit Gott, so mit dem Freunde, wie mit dem Freunde, so mit Gott schließen müssen. Ich wurde zehn Jahre später lebhaft wieder an den Tag und die Stunde jenes tiefen Eindrucks erinnert, da mir Friedrich Richter bald nach Herder's Tode schrieb: „warum soll der Freund nicht den Freund lieben wie „die Frau den Mann, die Geliebte den Geliebten, und „an ihm, wie der Fromme an Gott, dessen „beste Welt ertragen?“ — Lavater sagte unter den schrecklichen Schmerzen seiner letzten langen Krankheit, lächelnd: „Ich bin wohl recht der gute „Narr vom lieben Gott; er mag es mit mir machen „wie er will, ich kann doch nicht von ihm ab.“

An Herder.

Pempelfort, den 7ten December 1793.

Gestern, mein Lieber, erhielt ich Dein Brieflein vom 29ten November mit Deinem Geschenk, *) und hatte die Quaal, mitten in der Pein der Abfassung eines ärgerlichen dornichten Antrags, der vor Abend fertig seyn mußte, das Buch da liegen zu haben, und nicht hinein sehen zu dürfen. Abends beym Thee las ich die zwey ersten Abschnitte; schrieb für die heutige Post einen Brief an Göthe, und habe nun wieder beym Thee und einer Pfeife Knaster, Deine Abhändlung vergnügt zu Ende gelesen.

Du hast mir einen heitern Abend gemacht mit Deinem schönen Buche, ob ich gleich Deine Pfingsten, S. 134, nicht mit halten kann, sondern, wie es schon in meinem Briefe an Göthe steht, ein zweyter Salomo an Mißmuth und an Unglauben bin.

Um über Dein Buch ein Urtheil, das Dir etwas

---

*) Von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfest.

werth seyn könnte, zu fällen, müßte ich weniger arm an den hierhin gehörigen mannigfaltigen Mitteln des Urtheils seyn. So weit meine Kenntnisse reichen sind mir bey Deiner Philologischen Entwickelung keine erhebliche Zweifel aufgestoßen, und meine Ueberzeugung ist eigentlich nur bey der Phrase: „Jeder hörte daß sie mit seiner Sprache redeten," etwas zurück geblieben; daß nehmlich diese Phrase in dem Sinne, den Du S. 74 und 84 angiebst, eine eben so geläufige als anwendbare Redensart gewesen sey. Wir sagen auch im Deutschen: einerley oder dieselbe Sprache führen, um die Gleichheit der Gesinnung anzudeuten; aber mir däucht bey der Erzählung des Lucas will es doch nicht passen. Geistreich genug ist die Erklärung, und mehr als zulässig in Deinem Zusammenhange. Etwas schlüpfrig wird das philologische Verfahren wohl allemahl, wenn es sich mehr vornimmt als nur den Geburtsort der Begriffe, die Anschauungen aus welchen sie hervorgingen, zu entdecken. Ich glaube es schon einmahl öffentlich gesagt zu haben, daß ich keine andre gute Weise, der Wahrheit philosophisch nachzuforschen, kenne, als die Wurzeln der Wörter aufzusuchen. Aber auch hier hat man äußerst auf

seiner Hut zu seyn, und darf hintennach das Probemachen nicht versäumen. Die Sprache bleibt die alte Schlange die sie schon im Paradiese war. Wenn Du, wie ich, in den Jahren des Nachdenkens noch Sprachen erlernt hast, so wirst Du Dich erinnern daß Du anfangs einen Sinn und Geist in ihnen bewundertest, wofür das Gefühl, wie die Sprachen Dir geläufiger wurden, allmählig sich verlor. Man entdeckt auch bald wie das zugeht. Weil wir nehmlich anfangs auf die Ursprünge Acht geben und sie mit zu den Wörtern und Redensarten nehmen, so finden wir einen Verstand und einen Nachdruck, der schon nicht mehr da war, da jene Wörter, größtentheils geprägt, diese Redensarten aufgenommen wurden. Wir müssen also nachlassen von unserem Sinn und Verstand, weil er nicht durchhält und uns nur verwirren würde. Um die Sprachen recht zu können, müssen wir sie weniger verstehen lernen. Vor zweyhundert Jahren bedeutete z. B. das französische Wort chevir noch genießen (jouir). So braucht es überall Montaigne. Chef ist seine Wurzel, nach Menage. Venir à chef hieß, zu seinem Zweck gelangen; daher chevir, genießen. Diese Bedeutung findet sich schon nicht

mehr im Dict. de l'Academie françoise; auch nicht im Richélet, sondern chevir heißt da bloß, venir à bout de quelqu'un, lui faire faire ce qu'on veut (flectere, vincire, adducere aliquem quo velis) — So ist aus Cheville (Zapfen), in der Nebenbedeutung ein Lückenbüßer geworden, das ganz entgegengesetzte von Cheville ouvrière. Dir müssen hundert Beyspiele auf der Stelle einfallen, wo das abgeleitete Wort einen der Wurzel ganz widersprechenden Sinn erhalten hat. Die Englische Sprache kann hier als Sonnenmikroscop dienen. Es geht eben den Sprachen wie allen Leibern; sie sterben von der Fortsetzung ihres Lebens, und es giebt für sie, wie überhaupt, kein Mittel den Geist zu erhalten außer dem Geiste. Wie das Nichtachten hierauf uns vornehmlich in der Philosophie, der eigentlich sogenannten, täuscht, und uns glauben läßt, wir wären oben darauf, wenn wir gar nicht mehr wissen was wir sagen — ohngefähr wie bey dem Rechnen — dieses hoffe ich noch einmahl recht ins Licht zu setzen.

Daß Du nur nicht glaubst, lieber Bruder, es steckte hinter dieser Anmerkung eine Critik, womit ich nicht gerade heraus wollte! Wahrlich, ich hinterhalte

nichts. Du mußt auch einsehen daß Deine Behauptungen sich an meine Glosse sogar anlehnen, sie zur Stütze brauchen können.

Wenn ich Dich anfechten möchte, so wäre es gleich bey dem ersten Abschnitte. Muthwillig genug wäre ich dazu, wenn es mir nur nicht an Zeit fehlte. Ich wollte Dir beweisen, daß wenn der Mensch das Vermögen Sprache zu erfinden überhaupt besitzt, es nicht unmöglich seyn kann, daß er alles Erfundene dieser Art, „durch eine wunderbare Erhöhung „der Seelenkräfte, der Einbildungskraft „und des Verstandes“, plötzlich hervorbringe, und so fertig Sprachen, die er nicht gelernt hat, rede, als die Schwalbe ihr Nest baut.

Sonntag den 8ten.

Guten Morgen, lieber Herder! Ich habe gut geschlafen; nur etwas zu lange. Da ich beym Frühstück saß, kommt mein Bedienter aus der Stadt zurück mit einem Paket — wieder von Dir! Es war der verlohrne Groschen! Nun ist es aus mit dem

Schreiben über das grüne Buch, da das blaue *) dazu gekommen ist. Hättest Du es nur auch aufschneiden lassen! Mir kam gleich die heilige Cecilia vor Augen. Schade daß nicht schon gestern Abend das Buch da war. Wie schön hätte ich nicht die heilige Cecilia brauchen können, die immer auf der Orgel spielend mit Harfen und Hoboen umgeben gemahlt wird, weil sie Cantatibus organis in corde suo soli domino decantabat! — — Ich hatte über das grüne Buch noch so vieles auf dem Herzen: wollte Dir bekennen, welcher Gestalt auch ich wohl mit Zungen mag reden hören, damit rede, und gleich dem Apostel (S. 95.) meinem Gott dafür danke; wie ich auf eine gewisse verborgene Weisheit; ein gewisses verborgenes Erkenntniß alles halte, und wenig Trost aus allem Unverborgenen zu ziehen weiß; wollte mich Raths bey Dir erholen über die sonderbare Klemme worinn ich mich befinde zwischen Geist und Buchstabe, Seele und Leib, Gesetz und Freyheit. — Es würde zu viel und muß unterbleiben. Genug daß ich Dir gesagt habe, und Du es mir anmerken mußt, daß ich Dein Buch mit

*) Zerstreute Blätter Vte Sammlung.

Geschmack, durchaus mit Lust und Liebe gelesen habe. Ich war unverrückt „im Geiste“ über Deine Art und Kunst, auch wo ich in Meynungen etwas von Dir abwich. Zu Deinem Pfingsttage kann ich, wie schon gesagt, keine Andacht haben: ich brauche „schwebende Feuerflammen, neue Zungen, begeisterte Sprüche“. Und was Deine heilige Kirche angeht, so höre ich zwar auch wohl läuten, weiß aber nicht wo die Klocke hängt. Was ich sehe läßt mich fürchten, es möchte auch von unserer Epoche einmal gesagt werden dürfen: „Ein Reich der Himmel wollten sie auf die Erde bringen u. s. w.“ *)

Einliegend ein paar Glossen — Parallelstellen — Zungenübergänge: Partische, Cretische, Elamitische, oder wie Du sie nennen willst — zum Geiste Deines Vten Abschnittes. Sie sind aus einem Buche genommen, welches ich Dir in ein paar Monathen werde gedruckt zu Füßen legen können, nicht ohne alle Hoffnung einer günstigen Aufnahme. Diese ausgerissenen Stellen sollen nur vorläufig das Gefühl des großen Uebergewichts unserer Sympathien gegen unsre

*) Herder's Ideen Th. IV. S. 69.

Antipathien in Dir erneueren, und an unser unvergängliches geheimes Einverständniß Dich erinnern. — Wie ich Dich liebe, kann Dir nur in Augenblicken, wo Du mit Zungen redest, erscheinen; denn wahrlich! auch Du redest mit Zungen, und hast mehr denn alle wir Korinther zusammen von dieser Gabe: Verachte sie nicht!

Aus
einem Briefe an ***
nach W. —.

Wandsbeck, den 27ten December 1796.

Gern, mein Theuerster, möchte ich Ihnen die zweyte und dritte Seite Ihres Briefes aus B. — so beantworten, wie Sie es von mir begehren. Es will mir aber eine neue Eingebung die mir dazu vonnöthen wäre jetzt nicht kommen; und so müssen Sie zufrieden seyn, wenn ich Ihnen bloß aus der Erinnerung einiges vorstammele, was mich ehmals der gegenwärtige Geist gelehrt.

Ich glaube, mein Lieber, daß wenn wir einen Zweck klar und unverworren vor Augen haben, sey er Erkenntniß oder Handlung, dem Wahren oder dem Guten angehörig, wir zugleich von dem Wege dahin so viel erblicken müssen, daß die Gefahr des Irregehens nicht groß seyn kann. Jedes Bestreben geht aus uns selbst hervor und sendet einen Lichtstrahl bis

zum Gegenstande, der ihn empfängt und zurücksendet; so entsteht eine Lichtbahn, die immer heller und heller wird. Ohngefähr dasselbe geschieht wenn wir Begriffe und Ideen realisiren, Aeußerliches in Uebereinstimmung mit dem Innern bringen, überhaupt etwas schaffen, ordnen, oder leiten wollen: alles kommt dabey auf den inneren Ernst, Sammlung und Besinnung an. Es läßt sich wenig darüber sagen das fruchten könnte, weil überhaupt Worte nur Erinnerungen wecken, und ihr Verstand in vorhergegangenen Anschauungen und Gefühlen liegt. Daher geschieht es, daß wir sogar eine Ueberzeugung verlieren können, wenn wir auch den vollständigen Beweis, worauf sie sich zu gründen schien, behalten haben. Jede feste Zuversicht ist eine in sich lebendige Kraft, und jede Kraft ist etwas Göttliches. Frage die Götter, ist darum mein einfacher, unveränderlicher Rath. Sie sind freylich unsichtbar, und die Götzen sichtbar. — Herder sagt irgendwo, Moses hätte, nach Aarons goldenem Kalbe, dem Volke ungern ein andres goldenes Kalb geschaffen mit der Stiftshütte, da er zuvor gedacht, es allein um einen Altar von unbehauenen Steinen zur Anbetung des Einigen unsichtbaren Got-

tes zu versammeln. Dergleichen Stiftshütten sind, gewissermaßen, alle unsere Theorien und Systeme; sie verhalten sich zu Wesen und Wahrheit, wie sich die Sprache zur Vernunft, der Leib zur Seele — mit einem Worte, der Buchstabe sich zum Geiste verhält. Sie sind zum aufbehalten für uns selbst und Andre, zum haben und mittheilen, ein nothwendiges Geräth; aber so wie jedes Werkzeug lebendige Gliedmaßen voraussetzt, nicht nur bey seiner Erfindung, sondern auch bey jedem nachherigen Gebrauch: eben so Wissenschaft und Kunst. Darum ist mein einziger und schlechthin allgemeiner Rath: Jeder bemühe sich selbst anschauend von sich zu erforschen, was ihm zu wissen, zu ergründen, zu erreichen ein wahrhaftes Anliegen ist. Stetigkeit des Sinnes und viel stiller Fleiß wird dazu erfodert. Beydes findet sich von selbst wenn das Verlangen rechter Art ist. In jedem Verlangen ist, durch Ahndung, schon Genuß, und gerade an diesen Genuß der Ahndung hängt sich der starke und edle Geist. Ohne Heldenmuth wird nichts erworben, was des Besitzes werth ist; ohne fortdaurenden Heldenmuth, nichts erhalten: nach Ruhe streben wir umsonst; nicht umsonst nach Standhaftigkeit und Kraft.

An

Amalia P. v. G.***.

Wandsbeck, den 5ten Juny 1797.

Ich habe Ihnen schreiben wollen, theuerste, innigst geliebte Amalia, sobald der Abbé Marie Hamburg verlassen hätte. Aber was will ich nicht alles, und wie wenig von dem allem kommt zu Stande? Wie oft seit unserer langen Trennung entbrannte nicht mein Herz feuriger gegen Sie, und es war ein mächtiges Wehen in der Flamme zu Ihnen hinüber: dennoch ließ ich sie nur aufsteigen, eine reine Opferflamme. — Wie ich je Sie geliebt habe, liebe ich Sie noch; aber es ist eine Verwirrung in unsere Sprache gekommen, die meine Zunge bindet; eine Verwirrung, welche durch die mancherley Dialecte, worinn bey Anderen oder vielmehr zu Anderen Ihre Sprache übergieng, für mich vergrößert wurde. Das Echo der reinen Mundart ist aus meinem, durch die mit Zungen Redenden zerrissenen Ohre fast verschwunden. —

Ach, daß die schaffende Stimme sich in Wiederhall so leicht verliert, von ihm verschlungen — wunderbar so ganz verschlungen wird, daß sie selbst sich nicht wiederholen, ihren Anfang, das Wesen, nicht wieder finden kann, es nicht mag! —

Ich las gestern von einem gewissen Cahusac, daß er zu sagen pflegte: les vapeurs sont une chose bien fâcheuse, car elles font voir les choses comme elles sont. So grämlich dieses klingt, so wahr ist es doch in Beziehung auf alle Dinge ohne Ausnahme, in so fern sie äußerlich dargestellt werden; nicht aber, in so fern sie in jener tief inwendigen Empfindung wohnen, die allein uns alle Wahrheit verbürgt, und durch gar nichts äußerlich gemacht werden kann. Alle Mittel der Erkenntniß, des Glaubens und Wirkens lassen uns im Stiche, so bald uns Gefühl und Trieb im Stiche lassen. Je mehr wir es mit theoretischen und praktischen Theorien, Heils-Ordnungen der Wahrheit und Tugend — der Einsicht und der Kraft — versucht, je ernstlicher wir es damit gemeynt, sie uns zu eigen gemacht und in unser Selbst aufgenommen, unser Selbst ihnen, um es zu verwandeln, hingegeben haben: desto betroffener wer-

den wir zuletzt mit dem sterbenden Kaiser Severus ausrufen müssen: Omnia fui, et nihil expedit! — Nur diejenigen Wahrheiten, die im Bilde wirklicher als in der Sache, die lauter Form, auch der Materie nach sind, wie die mathematischen, haben wir ganz in unserer Gewalt; jede andere Ueberzeugung gleicht den Blättern, welche die Sibylle den Winden übergab. — Auf eine ähnliche Weise ist es mit unsern Vorsätzen beschaffen: On a été brave un tel jour. Darum nimmt meine Abneigung gegen alle die Geschäftigkeiten mit jedem Tage zu, die aus lauter Geistes-Liebe unaufhörlich damit umgehen, Geist in Buchstaben zu verwandeln, zum buchstabiren für jedermann, in Europa, Asia, Afrika und Amerika. Sie haben mir unendlich geschadet diese geschäftigen Leute, und ich will ihnen die Rechnung ihres Betrugs machen, öffentlich zur Warnung für Andere.

Warum ich Ihnen dies alles schreibe, liebe Amalia? weil mir das Herz davon voll und beklemmt ist. Ich fürchte nichts von Ihnen, wenn Sie mich auch mißverstehen, wegen des freyen, edeln Geistes, der in Ihnen über alles herrscht unüberwindlich. Er wird bey Ihnen bleiben dieser Geist, wenn auch verborgen, und mir Ihre Freundschaft unter jedem andren Wechsel unversehrt erhalten. Wie mein Herz Ihnen vertraut, so vertraue das Ihrige mir wieder.